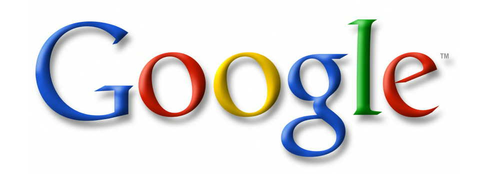
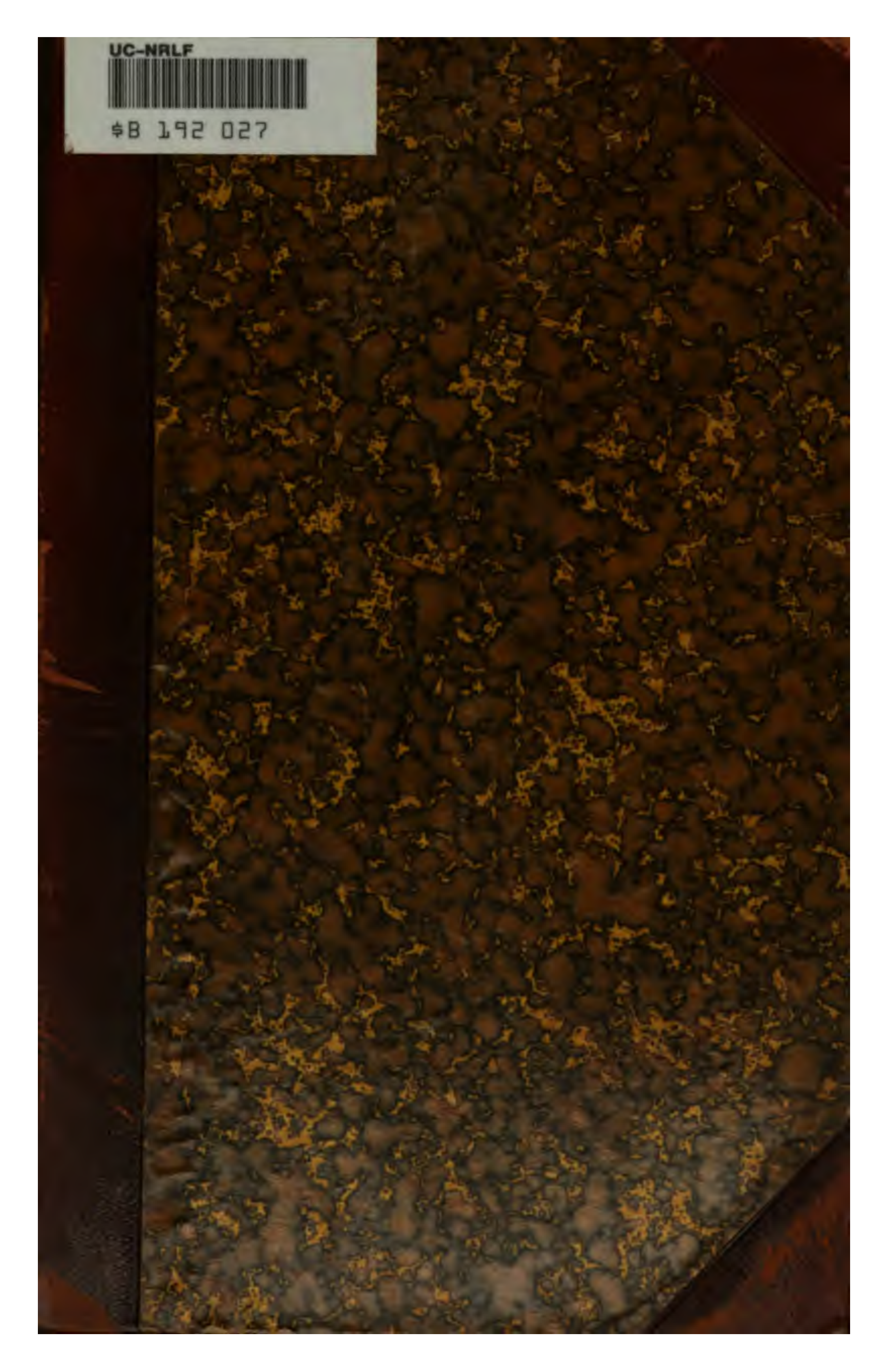
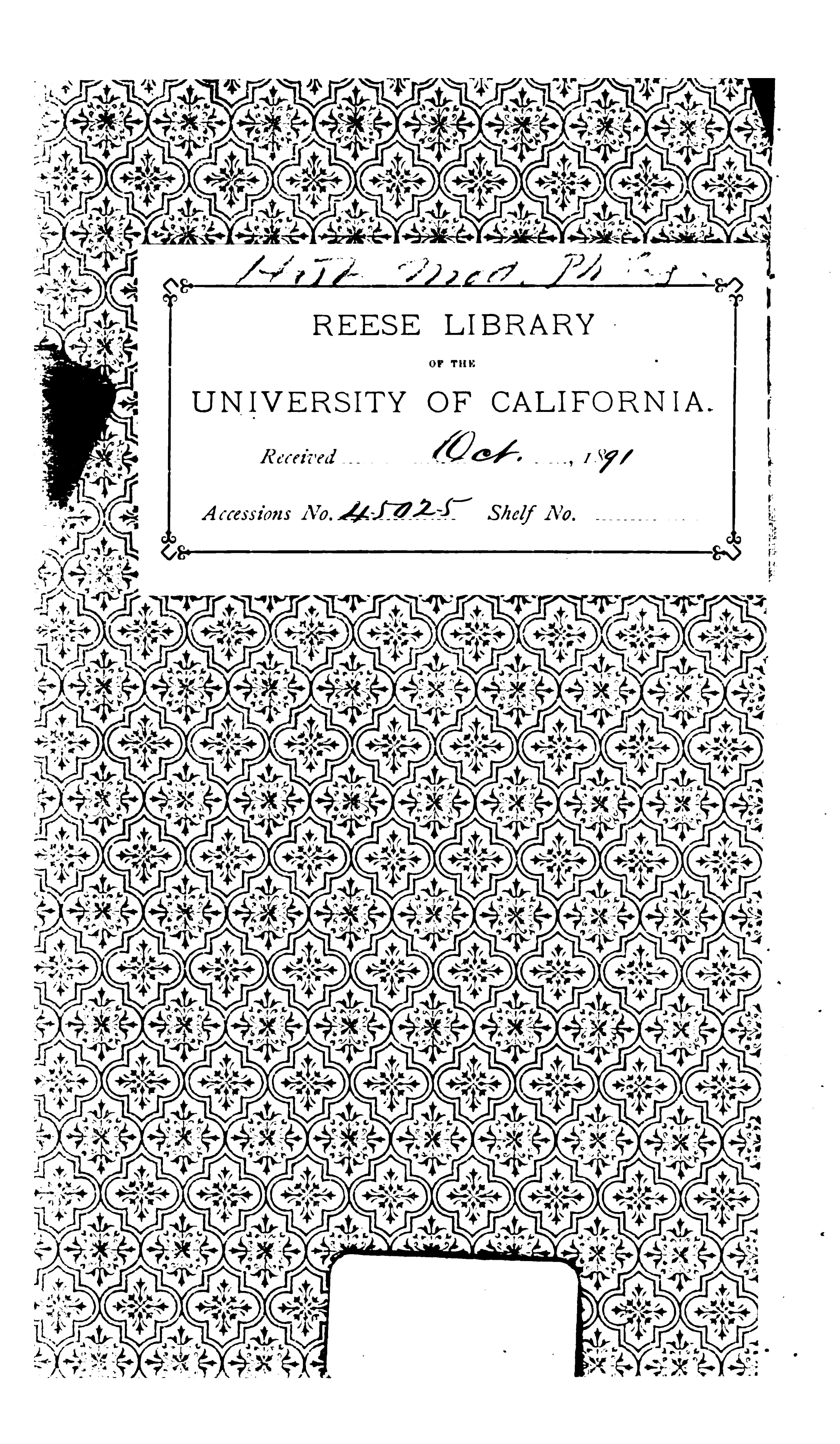




UC-NRLF
$B 192 027



REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct., 1891
Accessions No. 45025 Shelf No.



# HISTOIRE CRITIQUE

DES

# DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

# PHILOSOPHIE MODERNE.

IMPRIMERIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE,
Paris. — Rue Saint-Benoît, 7.

# HISTOIRE CRITIQUE

DES

# DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

# PHILOSOPHIE MODERNE

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS

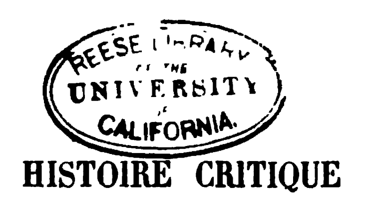
MEMBRE CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE BERLIN, DE CELLE DE TURIN, ETC.

II




PARIS
CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE, ÉDITEURS
RUE TRONCHET, 2.

1855




# HISTOIRE CRITIQUE

DES

# DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

# PHILOSOPHIE MODERNE.

## LIVRE VII.

—

### HAMANN, HERDER ET JACOBI.

« Qu'est-ce donc que l'enthousiasme ? Une harmonie de grandeurs, une grande pensée, un grand amour, servis par une grande volonté. » M. DAMIRON.

Une opposition religieuse s'était formée contre les derniers représentants de l'ancien théisme et contre la nouvelle théologie à la fois. Elle se composait de deux corps très distincts, dont le plus considérable en apparence réunissait les défenseurs orthodoxes de la foi chrétienne, tels que les docteurs Storr et Flatt, ces fermes organes de l'esprit biblique dans l'agreste université de Tubingue. Une phalange moins nombreuse, mais plus influente en réalité, une phalange brillante et originale, aussi savante qu'éloquente, prêtait secours à la foi naturelle et instinctive. C'est ce groupe animé qu'il s'agit de faire mieux connaître. Non-seule-

ment ses beaux ouvrages exercent encore une action sensible sur les peuples de race germanique, mais il a su exprimer avec talent la piété intime, celle du cœur et de l'enthousiasme.

Les noms attachés à cette protestation du *sentiment religieux* se ressemblent par plusieurs traits dignes d'attention. Ils montrent une aversion commune pour tout ce qui sent l'école, pour le rigide formalisme des systèmes, pour celui de Kant, en particulier. A la contrainte didactique ils préfèrent la liberté des recherches indépendantes et des inspirations personnelles. Autant ils méprisent la frivolité du matérialisme, autant ils répudient les conclusions spéculatives de Kant sur l'impossibilité d'établir l'existence de Dieu. S'ils accordent que le raisonnement ne saurait prouver l'infini, ils revendiquent néanmoins la puissance de connaître les choses divines pour l'une des facultés de l'âme, pour une certaine intuition, qui leur semble une *révélation* naturelle, une *croyance* primitive, donnée par un *instinct* ou un *sens* spirituel. Un élément de mysticité, un goût vif pour la contemplation poétique, les éloigne encore davantage de leur grand contemporain. A leurs yeux, subordonner la religion à la morale, c'est détruire le sentiment religieux même. On leur a cependant reproché de n'avoir pas eux-mêmes assez approfondi la nature divine, et de s'être bornés à dire : « Dieu existe, l'infini est, nous nous sentons en rapport direct avec lui, il est le fond même de notre être. » Si ce reproche est mérité, il s'adresse pourtant avec plus d'une variété aux trois amis qui

marchent à la tête de cette opinion, et qui la soutiennent d'une extrémité de l'Allemagne à l'autre, de Kœnigsberg à Weimar, et de Weimar à Düsseldorf.

Quoiqu'ils s'appuient sur le même terrain et qu'ils tendent au même but, Hamann, Herder et Jacobi diffèrent en effet beaucoup par leurs facultés, par le tour de leur esprit. A quelques égards Herder était l'opposé de Hamann, tandis que Jacobi tenait une sorte de milieu entre la profondeur confuse de celui-ci et la trop brillante habileté de l'autre. On se souvient des surnoms qui furent donnés au voyant de Kœnigsberg: le mage du Nord, le Jacob Bœhme du XIX[e] siècle, le Vico, le Lavater, le Saint-Martin de la Prusse. Ces surnoms, que peuvent-ils caractériser, si ce n'est une âme pleine de nobles pressentiments, d'élans prophétiques et dithyrambiques, de sombres éclairs et d'échos mystérieux, d'aperçus énergiques et concis, de sentences d'une sagesse silencieuse ou concentrée? Hamann était travaillé par une fermentation singulière et continuelle, par je ne sais quel laconisme grandiose, mêlé à une ardeur caustique, à une ironie paradoxale, où l'ivresse des choses divines et le dégoût des hommes tournaient en satiété de science et en avarice de paroles. C'était un théosophe railleur, exempt de prosélytisme, un devin aussi dédaigneux qu'impétueux et sincère. Herder, au contraire, se faisait remarquer par une fluidité d'élocution, par une élasticité de réflexion, qui contrastait fort avec une condensation si intense, si abrupte. Rien de plus agréable, de plus beau que son imagination et son langage. Nul n'était plus sus-

ceptible de s'ouvrir, avec une souplesse presque féminine, aux influences, aux impressions les plus variées; nul n'était capable de les peindre avec une touche plus attrayante. Orateur lumineux et persuasif, poëte éblouissant, plume entraînante, mais parfois voisine d'une rhétorique magnifiquement stérile, Herder gâtait tant de dons par un amour-propre irritable, et laissait trop voir qu'il n'avait de la Bible ou de l'Orient que la richesse de couleurs et le pathétique. Si chez Hamann l'âme même était inspirée, Herder n'était enthousiaste que dans la région de la fantaisie et de l'art. Pour Jacobi, en qui une chaleur saine s'alliait à une élégante netteté, qui avait également goûté Voltaire et Rousseau, qui aimait la vérité aussi passionnément que Hamann, et qui fuyait avec autant de soin que Herder le pédantisme et l'intolérance d'école, il devait former le véritable centre de ce groupe. La doctrine qu'il enseignait n'était plus mystique, comme celle de Hamann, ni expérimentale, comme celle de Herder : elle était réfléchie et critique tout ensemble [1].

Selon Hamann, toute science abstraite, ou partant de la pensée, s'embarrasse en d'insolubles contradictions. Pour y échapper, il n'y a qu'une ressource : c'est de s'appuyer sur la foi philosophique. Celle-ci est à la foi religieuse ce que le moyen est au but. Si la foi religieuse a pour objet l'union spirituelle de l'âme avec Dieu, la foi philosophique consiste à croire que tous les contraires s'accordent dans l'unité de la vérité universelle. Mais ce genre de croyance est un sentiment

[1] Hamann mourut en 1788, Herder en 1803, Jacobi en 1819.

immédiat, une manifestation directe de la vérité même, et non pas l'ouvrage de la raison. Aussi ne peut-elle être exposée aux attaques de la raison. Un penseur de la Renaissance, Jordano Bruno, pénétré de cette adhésion à l'unité infinie, l'a exprimée par son principe de la *coïncidence des opposés*, qui vaut mieux que toutes les *Critiques* de Kant[1]. Toutes les dualités, toutes les oppositions, dans la nature comme dans la raison, se rapportent à cette unité suprême, si elles ne s'y éteignent. L'esprit humain et l'Écriture sainte sont unanimes à la proclamer : Dieu parle par l'un et par l'autre. La présence de Dieu dans toutes les choses humaines et terrestres, voilà le vrai. Cependant Dieu et le monde parfait, τὸ τέλειον, résident aussi au delà, au-dessus de ces choses[2]. Là s'arrête la croyance philosophique de Hamann, là commence sa foi chrétienne. Tout ce qui est véritablement divin, dit-il, est humain ; et tout ce qui est véritablement humain est divin. Entre le divin et l'humain, il y a donc union et séparation, identité et différence ; et partout où la distinction dégénère en désunion peut intervenir la réconciliation par le Christ... Hamann, on le voit, serait panthéiste, ou risquerait de changer en panthéisme la religion chrétienne, s'il ne lui répugnait de renfermer Dieu dans les limites de l'univers, de lui ravir la liberté[3].

Herder devait approcher davantage du panthéisme. Ce fertile et éclatant écrivain, si ardent promoteur

[1] Hamann, *Œuvres*, T. VI. p. 120, 128, 183, 301, 365 ; VII, p. 151. — II, p. 262. [2] T. V. p. 278.

[3] Hamann, qui définit Dieu τὸ πᾶν Αὐτὸς, avait en horreur Spinosa et le ἓν καὶ πᾶν.

de ce qu'il nommait l'*humanité*, semble souvent une sorte d'hiérophante du Dieu-Univers. Il était trop poëte, a-t-on dit, pour être philosophe. Si cet inconvénient se faisait déjà sentir dans ses luttes avec Kant, contre lequel il invoquait la raison universelle manifestée dans le langage[1], il paraissait plus dans ses efforts pour justifier Spinosa. Le principal de ces essais fut un dialogue, publié en 1787, sous le titre de *Dieu*. C'est un ouvrage justement célèbre par la sagacité et par la verve d'imagination, mais où il faut surtout chercher les opinions de l'auteur même. Chose curieuse, le prédicateur de Weimar, afin de faire absoudre le spinosisme, l'atténue et l'adoucit, l'anime et l'embellit, jusqu'à le faire briller comme la nature et la poésie. Mais, par cette libre interprétation, il le rend trop attachant, il le transforme totalement. Non-seulement il a effacé son cachet rabbinique, mais il l'a paré de la richesse et de la fougue du mysticisme italien. Le traducteur de Campanella n'a pas craint d'altérer Spinosa, de le défigurer, pour remplacer son air redoutable par des dehors séduisants. Le coloris et l'accent qu'il lui prête appartiennent au théisme chrétien; et ce choix n'était pas maladroit, si l'interprète voulait que les idées de Spinosa s'infiltrassent dans la pensée et la littérature de l'Allemagne.

On a remarqué que Herder s'excusait volontiers de personnifier la nature, et protestait souvent combien il lui répugnait de la considérer comme un être existant par soi-même. C'est Dieu, disait-il, qui est tout

[1] Herder, *Œuvres*, T. XIV, p. 5, 40. 70, 107, 183.

dans ses œuvres. Quiconque se scandalise du mot de *nature*, n'a donc qu'à le remplacer par cette force toute-puissante et invisible, qu'aucune langue de la terre ne saurait nommer. Herder, quoiqu'il ait converti la substance universelle de Spinosa en *âme du monde*, repousse enfin cette dernière notion, parce qu'il n'y voit qu'une image humaine. Jacobi, son ami, n'en croit pas moins que cette image exprime le mieux la manière dont Herder conçoit la Divinité. Qu'est-elle en effet pour lui? La force primitive, se manifestant par les forces organiques de la création; la source de toutes les puissances et facultés, l'âme de toutes les âmes. Toutes choses sont des expressions de cette force, et constituent ainsi, non pas l'un des mondes possibles, mais le monde unique et seul possible. Les lois de la nature, l'enchaînement organique des êtres, attestent une nécessité intérieure, une liaison intelligente, la raison de l'univers, Dieu même. Mais si cette raison est universelle, elle ne saurait former une personne. « La personnalité est toujours particularité[1]. » Faire de Dieu, non un être absolu, mais un être personnel, c'est tomber dans l'*anthropomorphisme*. Celui-là y tombe aussi qui cherche dans la nature des desseins, des fins divines. La nature sans doute est un effet, mais un effet qui ne dépend pas d'une cause: elle *émane* du sein même de l'être parfait. Comment en émane-t-elle? C'est à quoi Herder néglige de répondre. Il s'explique plus ouvertement sur le rapport de l'homme avec Dieu, ou avec la nature. Point de li-

[1] T. VIII, p. 196.

berté pour l'homme, puisque Dieu lui-même n'a d'autre liberté que celle qui lui est accordée par la nécessité inhérente à sa raison. De même qu'il n'y a point de mal dans l'*empire de Dieu*, il n'y a point de mort. Les formes de la vie changent, il est vrai, mais la force vitale persiste et survit à toute transformation. L'individualité humaine n'est qu'un vêtement que la nature prend et quitte tour à tour. L'homme se flétrit comme la plante, et sa fleur fait place à une semence dont sortira une plante nouvelle[1]. Donc l'Être infini seul peut dire : « Je suis Moi et le Même ; hors de moi il n'y a Personne[2]. »

Cette « théophanie physique, » qui effrayait Jacobi, mais où les unitaires rigoureux ne voulaient voir que « l'écume du spinosisme[3], » devait déplaire à tout le monde. Quoique plusieurs de ses idées sur la force, sur l'organisation, sur l'harmonie, fussent empruntées de Leibniz, Herder ne s'en était servi que pour injecter les abstractions de Spinosa. Contradiction qui choquait les juges sévères, autant qu'elle recommandait les leçons de Herder à une partie du grand public. Les inconséquences de détail ne manquent pas davantage. L'ordre harmonieux de la pensée démontre l'existence de Dieu, dit Herder. Mais pourquoi nous défend-il d'apercevoir ensuite Dieu dans l'ordre non moins harmonieux de la nature, dans les causes finales ?

Ses vues sur la religion sont moins connues hors

[1] *Œuvres*, T. VIII, p. 38-51 ; 90, 135-168, 185-190.

[2] *Ich bin das Selbst, ausser mir ist Keiner*. T. VIII, p. 195-282.

[3] Jacobi, *Œuvres*, T. IV, P. I, p. 216. — Hegel, *Œuvres*, T. I, p. 77.

d'Allemagne que ses *Idées* sur la philosophie de l'histoire[1]. Dans cet ouvrage supérieur, composé après la *Science nouvelle*, on chercherait en vain un essai tel que celui de Jean-Baptiste Vico, c'est-à-dire une démonstration historique de la Providence, gouvernant l'immense cité du genre humain et manifestant son pouvoir dans ces trois institutions : les religions, les mariages et les sépultures. C'est un tableau moins social, moins législatif, et aussi moins arbitraire et moins hasardeux, que Herder avait voulu ébaucher. Il s'était proposé une esquisse de l'*épanouissement* progressif du genre humain, d'un perfectionnement continu qu'explique, non une action invisible de Dieu, mais la constitution physique et morale de l'homme[2]. Le but qu'il assigne à nos développements, ou la *floraison* achevée de l'*humanité*, n'est pas seulement le règne des arts et des sciences, mais celui de la raison, de l'équité, de toute culture qui exprime le mieux les vertus cachées de l'organisation humaine. Bien qu'il « rattache ses *idées* par des dépendances trop étroites à l'action extérieure de la nature sur l'homme, bien qu'il soit tout à la fois trop poétique dans ses élans et un peu trop matérialiste dans ses explications[3], » ce narrateur enthousiaste du plan idéal de l'histoire se rapproche davantage ici du Dieu de la Bible et des théistes ; et par là du moins, il satis-

[1] 1784-1787.
[2] A l'exception de l'origine du langage, qu'il place dans une intervention extraordinaire de Dieu.
[3] M. Mignet, *Éloge de Th. Jouffroy*, 1853.

fera plus encore que telles écoles modernes dont il fut l'utile devancier. C'est lui peut-être qui prépara le mieux au système connu spécialement sous le titre de *philosophie de la nature*.

Autant il est difficile de fixer les oracles sibyllins de Hamann et les élans pindariques de Herder, autant il est aisé de faire connaître avec clarté les opinions de Jacobi, qu'un excès de modestie pouvait seul lui faire qualifier « de rapsodies, marchant comme des sauterelles[1]. » Ce génie si calme et si pur, si riche en grandes images et en comparaisons ingénieuses, n'avait pas seulement, comme on disait, changé en fruit ce qui était resté semence et fleur chez ses deux amis ; mais il donnait à tout ce qu'il produisait le durable et charmant mérite d'une vivacité tempérée et contenue, d'une inspiration réglée par une ferme unité de dessein. « Le but, l'intention de la vraie science, dit Jacobi[2], c'est de chercher Dieu et de le trouver. Pour cela, il faut partir du sentiment et de l'intuition : aucune spéculation pure ne saurait conduire à Dieu... Cette conscience immédiate que j'ai de l'esprit et de la Divinité tout ensemble est le fondement de ma philosophie ; et tous mes écrits, je l'espère, auront servi à montrer que l'on ne trouve plus que le *néant*, après avoir perdu ce pressentiment de la présence divine. » Tous ses écrits en effet, dialogues, romans, lettres,

[1] Jacobi, *Œuvres*, T. III, p. 18. Né à Düsseldorf en 1743, Jacobi mourut à Munich en 1819, président de l'Académie des sciences. La plupart de ses écrits furent composés dans sa terre de Pempelfort.

[2] *Œuvres*, T. IV, p. XII sqq.

répandent ou respirent cette paisible et forte conviction, qu'ils rendent aimable par le langage le plus noble, par une parfaite alliance d'énergie et de grâce.

On a coutume de redire en Allemagne que ce fut l'étude comparative de Kant et de Spinosa qui tourna Jacobi vers la philosophie du sentiment[1]. C'est oublier combien Rousseau avait agi sur le sage de Pempelfort. Si Kant et Spinosa influèrent sur lui par l'effet d'une répulsion spontanée ou réfléchie, Rousseau l'attacha par un rapport d'affinité personnelle et de communauté d'idées. Le système dogmatique le plus conséquent, celui de Spinosa, engendre le fatalisme ; la théorie critique la plus rigoureuse, celle de Kant, aboutit à douter du monde supérieur, sans pouvoir ensuite y suppléer par les croyances de la vie pratique. Ce double résultat, concluait Jacobi, vient de l'usage exclusif de la démonstration, de la préférence accordée à la certitude indirecte du raisonnement. Essayons de fonder le savoir philosophique sur une certitude immédiate, sur cette aperception instinctive et sans preuve, que toute démonstration présuppose et qu'aucun raisonnement ne peut contester avec succès. N'était-ce pas s'adresser au sentiment inné et universel, que le *Vicaire Savoyard* avait éloquemment invoqué ? Toute étude analytique, aux yeux de Jacobi, produit une connaissance de *seconde main*. Les croyances et les lumières de *première main* sont données par un sens intérieur, qui est l'organe de la vérité immatérielle,

[1] Voyez notre *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, T. II p. 280, 260 ; — notre *Jordano Bruno*, T. I, p. 294 sqq.

comme les sens extérieurs sont instruments de la vérité matérielle. De même que ceux-ci nous révèlent immédiatement le monde des corps, sons, couleurs, odeurs, saveurs, formes et impressions de tous genres; de même le sens intérieur nous manifeste directement aussi le monde de l'esprit, Dieu, la liberté, l'immortalité, la personnalité. Oui, je sens immédiatement que je suis. Je sens qu'il y a hors de moi quelque chose, que j'appelle la nature. Je sens qu'il est au-dessus de moi quelque chose d'indicible, d'éternel, de saint, de libre, d'infini et en même temps de personnel; je sens qu'il existe là, pour mon ***Moi***, un ***Toi*** parfait et absolu, que je nomme Dieu[1]. Si je ne puis sentir, pour mon être, qu'une profonde dépendance, je dois sentir d'autant plus vivement l'indépendance de Dieu. Or, tous ces sentiments sont réels et dignes de confiance, parce que je ne puis pas m'empêcher de les éprouver toujours. En disant : ***la nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes***, Pascal rendait témoignage à l'instinct du sens intérieur. ***La raison***, n'est-ce pas la lumière primitive due au sens intérieur ? ***La nature***, n'est-ce pas ce sens même ? Les croyances ***morales*** enfin, par lesquelles Kant veut échapper aux hypothèses et aux doutes, quelle valeur peuvent-elles avoir, si elles ne sont précédées de cette foi directe que notre âme a en elle-même ? ***Les premiers principes se sentent***, avait dit encore Pascal, ***les propositions se concluent***. C'est le sentiment des premiers principes, antérieurs et supérieurs aux propositions qui en dérivent,

[1] *Œuvres*, T. II, p. 170 sqq.; IV, p. XLII.

c'est le jugement droit et naïf de toute homme sensé et honnête, prenant la conscience actuelle pour règle et mesure de la vérité, c'est là ce que Jacobi nomme la *foi philosophique*. S'il oppose à l'idéalisme une foi si intellectuelle, c'est qu'elle lui garantit la réalité objective du monde, la véracité des sens et des facultés tournées au dehors. S'il combat en même temps ceux qui refusent à cette foi le titre de *rationnelle*, c'est qu'il la juge, non-seulement compatible avec toutes les fonctions particulières de l'entendement, mais indispensable à son autorité générale. Le savoir immédiat, ce dépôt inné de l'esprit humain, que le sentiment découvre par instinct, peut être clairement compris et analysé avec soin, comme il doit être recueilli avec respect : il est donc parfaitement raisonnable. « La puissance de la *foi* est la lumière primitive de la raison, celle du vrai *rationalisme* [1]. »

En examinant la théologie de Rousseau, que résume le *Je sens Dieu*, nous avons déjà fait remarquer ce qu'il y a de fondé dans ses principes, et aussi ce qu'elle a de vague ou de fertile en malentendus. Il faut néanmoins répéter ici que, pour avoir une signification réelle, elle ne peut désigner qu'une forme de la raison, qu'une situation plus haute, une application plus pure de notre intelligence, notre intelligence même à l'état d'intuition directe et spontanée. Il faut surtout ajouter que le sentiment se confond chez Jacobi, plus que chez Rousseau, avec la raison, prise dans ses exercices divers. Jacobi se trompe, quand il

[1] *Œuvres*, T. IV, p. XLII.

croit qu'il ne se sert point de certains procédés employés par ses adversaires. Il admet, par exemple, sans examen et d'une adhésion instantanée, les premiers principes et les règles du raisonnement. L'ingénieux Wieland avait dit : « Je *sens* l'esprit suprême, donc il est; j'ai besoin de croire à l'existence d'une intelligence souveraine, donc elle existe[1]. » Cette déclaration, Jacobi y souscrit avec certaine réserve; c'est qu'Agathon eût dû dire : « Je *pense* l'esprit suprême, donc il existe. De cette manière, ajoute-t-il, il pouvait déduire une véritable preuve de l'existence de Dieu. Il faut admettre pour tout mouvement une cause première qui soit autre chose que le mouvement. Je ne sais rien de la nature de cet être infini, si ce n'est qu'il est intelligent, puisqu'il a produit des intelligences. Mais je dois reconnaître son existence, à moins de renoncer à tout principe de connaissance, et de nier toutes les lois de la pensée. » Ainsi, Jacobi ne laisse pas que d'analyser et même de discuter les données primitives du sentiment. Ce qui l'empêchait d'apercevoir mieux encore combien la réflexion avait part à ce qui lui semblait pure révélation de l'instinct intellectuel, ou de l'enthousiasme naturel, c'était une fausse manière d'apprécier les preuves de l'existence de Dieu. Il s'imaginait qu'on ne pouvait démontrer telle existence qu'en la déduisant d'une autre existence; qu'en voulant prouver Dieu, on reconnaîtrait donc un autre être au-dessus de lui; comme si c'était subordonner en réalité la cause à l'effet, que d'induire de l'effet à la

[1] Voyez son *Agathon*.

cause. La méprise de Jacobi ne tient-elle pas en partie à ce qu'il mettait au même rang, dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, l'existence de Dieu, celle de nous-mêmes et celle du monde extérieur? Abusé par le mot de certitude *immédiate*, il ne voyait pas que, si nous pouvons arriver à avoir de Dieu une conviction aussi intime que l'est celle de nous-mêmes et du monde, nous n'acquérons pourtant pas l'idée de Dieu aussi tôt ni aussi directement que celle du monde et de nous-mêmes. Quoique hiérarchiquement supérieure, cette idée sublime est postérieure chronologiquement aux deux autres idées, et ne se développe en nous qu'avec leur aide, par conséquent médiatement. Une fois qu'elle s'est emparée de notre esprit, elle peut y exercer un empire égal, souvent plus puissant, et s'y revêtir d'une évidence non moins simple et directe. Nous devons être entraînés aussi irrésistiblement à croire que l'univers et l'âme ont une cause, qu'à proclamer la réalité de l'âme et de l'univers. Mais à ceux qui ne voient pas l'auteur invisible par derrière ses œuvres, il faudra démontrer que la réalité de l'univers et de l'âme est inexplicable sans l'existence d'un Dieu. Les preuves, et le travail de réflexion qu'elles exigent, ne sont donc pas à dédaigner. La philosophie du sentiment même y recourra sagement, si elle ne veut ni s'exposer à prendre des rêves et des images pour des faits et des notions, ni laisser sans réponse la question de savoir pourquoi tant de gens ne sentent pas Dieu, ou du moins le sentent tout autrement qu'un Jacobi et un Rousseau.

Au reste, Jacobi et ses nombreux disciples se rapprochèrent peu à peu de quelques-uns de leurs adversaires, en justifiant les données primitives du sens intérieur par des considérations spéculatives, ou du moins méthodiques. Loin de se borner à dire : « Voilà ce que je crois, parce que je le sens, » ils tentèrent d'établir, par l'ensemble de la science, pourquoi il fallait croire ou sentir, et même comment on pouvait comprendre. Partis du sentiment personnel, du *pressentiment* et de la *divination* [1], ils s'élevèrent à une conscience réfléchie et raisonnée de la Divinité ; à peu près comme l'école de Leibniz avait eu coutume de passer des notions confuses aux idées claires et distinctes. L'intuition originelle, mais obscure, se transformait en une aperception nette, suivie, analytique. Le *sentiment* n'était donc plus l'opposé de la *raison*, mais son premier mode de développement, comme le *raisonnement* était son autre emploi.

Avant que d'atteindre ce degré de rectitude et de précision, et malgré l'indécision et les contradictions qui viennent d'être signalées, Jacobi devait faire autant de bien par la richesse de ses aperçus et la noblesse de ses intentions, que par l'attachante clarté et la simplicité chaleureuse de sa diction. On peut déjà mesurer l'étendue de son crédit à la vivacité des attaques auxquelles il fut en butte et qui insultent encore à sa mémoire. C'est qu'il était, non-seulement le représentant le plus ferme et le plus populaire du théisme, mais un des

[1] *Ahnung* et *Gemüth*; puis *Gottesbewusstseyn*. Voyez M. Kuhn, *Jacobi et a philos. de son temps*, 1834 (en allem.).

plus habiles antagonistes de tous les systèmes qui niaient, soit l'existence de Dieu, soit sa personnalité. Admirateur de Rousseau et de Charles Bonnet, ami de Hemsterhuys et de Ferguson, il avait commencé par réfuter avec savoir, avec ironie, avec indignation, les partisans de Hume, d'Helvétius et de d'Holbach; refusant le titre de philosophes à ces « incrédules de la nature, qui nient tour à tour le monde matériel et le monde spirituel, et qui ne savent que perdre la vérité et décréditer la liberté [1]. » Il avait combattu avec vénération, mais avec franchise et énergie, Kant, Fichte et Schelling, qui lui répondaient avec dédain, en le traitant d'amateur et de charlatan, d'ennemi des lumières ou de contempteur de la raison [2]. Leurs sectateurs ne voulurent plus voir qu'un « eunuque philosophique » dans l'homme qui avait osé recommander la prétendue ignorance de Socrate, et écrire à Fichte : « Ma philosophie est une non-philosophie, et a pour racine un non-savoir [3]. » Faut-il s'étonner qu'aujourd'hui encore la moquerie et l'aversion soient prodiguées à ce « pauvre fou, à ce fanatique de la personne divine, qui croit sentir et penser, parce qu'il tourne ses fantaisies en aphorismes [4]? » Les invectives lancées par ces matérialistes qui viennent de prendre le nom d'*humanistes*, deviendront peut-être d'autant plus violentes, que l'on se rappel-

[1] Voyez le tome II de ses *Œuvres*.
[2] *Dilettante*. — *Misologue*, etc.
[3] *Œuvres* de Jacobi, III, p. 9.
[4] Voyez, p. ex., M. Feuerbach, *Œuvres*, T. V, p. 125 sqq.

lera mieux combien l'auteur de *Woldemar* préférait aux écoles l'*humanité*, jaloux de lui présenter une fidèle image d'elle-même, de la servir par des conseils et des consolations, et de l'attacher de plus en plus à l'*église invisible* de la sagesse[1]. Ce n'est donc pas perdre son temps que de s'arrêter encore un instant devant le théisme de Jacobi.

Il a pour première règle de considérer l'être parfaitement parfait comme la *cause* de l'univers, et non comme sa *substance*[2]. « Il ne saurait y avoir que deux classes de philosophes, dit Jacobi : ceux qui, par une évolution successive, font sortir le parfait de l'imparfait, et ceux qui pensent que le parfait, précédant tout, est l'origine des choses même imparfaites ; en d'autres termes, ceux qui admettent pour première source de l'univers une certaine *nature des choses*, et ceux qui placent au commencement de tout un principe moral, une intelligence voulant et agissant avec sagesse, un *Dieu-Créateur*... L'absolu est substance, et point cause, voilà ce que soutient le *naturalisme*. L'absolu n'est pas substance, il est cause, telle est la foi du *théisme*[3]. » La substance, par quoi diffère-t-elle de la cause ? Qui dit substance, dit *identité*, c'est-à-dire quelque chose qui se compose d'un antécédent et d'un conséquent, mais qui ne présente ni génération ni succession véritable. La cause, au contraire, implique une produc-

[1] Jacobi. *Œuvres*, *passim*. partic. t. IV, p. XLI sqq.; p. L sqq.

[2] Le mot *Grund*, que Jacobi oppose à *Ursache*, signifie à la fois substance et principe, fondement et élément.

[3] *Œuvres*, T. III, p. 382, 404.

tion dans le temps, et ainsi un exercice réel d'activité. Qu'est-ce qui nous donne l'idée de cause ? Notre propre nature. Si nous n'étions pas doués de spontanéité et d'initiative, nous ne soupçonnerions pas la causalité. Un être purement contemplatif, privé de la puissance d'agir par soi-même, ne ferait que savoir. Mais cette puissance n'est-elle pas imaginaire ? Non, elle est réelle, sans être explicable; elle est à la fois incontestable et incompréhensible [1]. Il en est de même du Dieu-Créateur : nous n'en avons qu'une certitude analogue à la conviction de notre liberté; nous pouvons le *montrer*, mais non le *prouver* [2]. Des deux côtés il y a mystère, il y a miracle. Comprendre comment un être purement spirituel a créé un ordre matériel et ne cesse pas d'y être présent, est chose aussi difficile que d'expliquer dans l'homme, soumis aux lois de la nature, la présence d'un pouvoir qui, sachant résister à ces lois fatales et les dominer à quelques égards, forme une vertu surnaturelle. Qui pourrait rendre compte de la liberté humaine, pourrait expliquer la création divine. Au-dessus de tout ce qui vit réside donc une cause vivante, créatrice, surnaturelle; et dans l'homme même, composé de matière et d'esprit, il y a donc un élément surnaturel, libre et agissant [3].

Grâce à ce lien de spiritualité entre Dieu et l'homme, l'homme peut connaître Dieu. C'est au fond de notre

[1] *Œuvres*, T. II, p. 193-200, 219; III, p. 206, sqq. Comparez les idées analogues de Rousseau, ci-dessus, p. 241 sqq.

[2] *Weisen*, mais non *beweisen*.

[3] *Œuvres*, T. II, p. 317; III, p. 424 sqq.

âme que Dieu se révèle à nous, et se fait en quelque sorte homme. Déjà, lors de la création, Dieu fit l'homme semblable à lui-même, il le *théomorphisa.* Voilà pourquoi l'homme, pour connaître Dieu, est tenu, est autorisé à le concevoir comme un être humain, à l'*anthropomorphiser*[1]. Ce qu'il y a de surnaturel en nous ne pouvant avoir pour origine que l'être éminemment surnaturel, nous sommes en droit de transporter à cet être les traits de spiritualité que lui-même a imprimés en notre esprit. Sans deviner comment la nature peut venir d'une puissance surnaturelle, nous n'hésitons pas à regarder Dieu comme la cause de l'univers. Nous ne pouvons éviter de croire que Dieu dut créer de la manière dont il se manifeste à notre intelligence, c'est-à-dire naturellement. Quoique merveilleuse en soi, la création nous est un fait, aussi bien que l'existence même d'un Dieu créateur. Enfin, la création est-elle distincte du créateur? Nous le pensons avec le genre humain qui chercha toujours une cause indépendante du monde, et avec les meilleures philosophies qui toutes affranchirent la cause suprême, ou législatrice, de l'aveugle nécessité de la nature. Il faut d'ailleurs à notre esprit un Dieu spirituel; et qui parle d'un esprit, parle d'une personne libre [2].

Cet abrégé montre assez combien la foi de Jacobi se concilie aisément avec celle de Leibniz et des Écossais, à plusieurs égards avec celle même de Kant.

[1] T. III, p. 276 sqq. 418.
[2] T. IV. P. II, p. 155 sqq. P. I, p. XXXIV, 32 sqq.

Comme Leibniz, Jacobi fait fond sur la conscience humaine, admet une harmonie primitive entre l'intelligence de l'homme et la réalité des choses, et regarde cette harmonie comme l'ouvrage d'une cause infiniment sage, puissante et bonne. A l'exemple de Leibniz, il révère Dieu comme la personne parfaite, et détermine par la mesure de la vie et de la perfection le degré de la conscience et de la raison[1]. L'accent de mysticité qui accompagne quelquefois son théisme n'est pas assez marqué, pour l'éloigner de ces moralistes sobres, que Jacobi regrettait tant de n'avoir pu entendre dans sa jeunesse en Écosse même. Il juge les manifestations du sens intérieur comme Reid appréciait les *suggestions* du sens commun[2]. Non-seulement il défend de même l'adhésion immédiate aux faits de conscience, mais il répugne aussi à les expliquer, de peur de les rendre contestables comme les explications qu'il y aurait mêlées.

Entre Kant même et Jacobi, plus d'un point de contact, plus d'un moyen de conciliation. Tous les deux se défiaient de la spéculation pure, et doutaient de la possibilité de démontrer, ou même de pénétrer le fond des choses, les *choses en soi*. Mais tous deux cédaient au besoin de croire à une âme libre et à un Dieu personnel. Si Kant voulait que cette double croyance eût une valeur exclusivement pratique, Jacobi, appuyé sur l'énergie du sentiment, y reconnaissait un caractère tout à la fois pratique et spéculatif. Pourquoi, de-

[1] T. II, p. 220 sqq.
[2] *Œuvres*, T. II, p. 164 sqq. 183.

mandait-il aux disciples de Kant, n'affirmeriez-vous pas de prime abord, à titre de fait primitif, ce que vous affirmez subséquemment, sous le nom de *postulat pratique?* Qu'est-ce qui vous empêche de convenir que vous possédez, par une intuition directe, cette essence cachée des choses, que la raison dogmatique et l'abstraction sont incapables d'atteindre ? Nous tombons d'accord sur l'impuissance de l'analyse et de la dialectique appliquées à l'absolu. Mais, puisque vous n'en avez pas moins l'idée de l'absolu, et que vous la déclarez nécessaire dans la sphère pratique, avouez à votre tour que vous y adhérez spontanément, que vous trouvez l'absolu en vous-mêmes, par une vue directe et sous forme de sentiment.

Les tentatives faites pour concilier le sentiment religieux de Jacobi avec les principes répandus par Kant devaient être nombreuses. La condition principale qu'elles devaient remplir toutes, c'était l'admission de la critique dans l'exposé des vérités de la conscience. Les disciples de Jacobi, en présence de l'idéalisme, ne pouvaient se borner à dénombrer, à décrire les croyances essentielles de l'âme. Les disciples de Kant ne pouvaient pas davantage se contenter de soutenir qu'il y a pour la conscience des illusions nécessaires et accidentelles. Les uns et les autres étaient ainsi amenés à reconnaître, d'une part qu'il fallait admettre des sentiments invariables et universels, différents des sentiments variables et individuels; d'autre part, qu'il fallait trouver un *criterium* qui servît à marquer les sentiments propres à la conscience éclairée, à discer-

ner en quel cas les jugements nés de ces sentiments représentent exactement leurs objets, à diriger enfin dans l'interprétation des faits de conscience, considérés tour à tour comme principes ou comme conséquences. Après avoir avoué la nécessité d'un travail pareil, on était préparé à combiner, à fortifier l'une par l'autre, les deux théories, et à les opposer réunies aux aberrations de la dialectique contemporaine.

Il est également impossible de faire connaître ici et de passer sous silence l'innombrable quantité de travaux excellents, que produisit cette élite de maîtres divers, appliqués à rapprocher les opinions de Jacobi et celles de Kant. Obligé de choisir, citons particulièrement le spirituel Kœppen, le savant et sagace Bouterwek, le fertile et libéral Fries, et son principal disciple, Calker. Frédéric Kœppen [1] eut l'inspiration hardie de fonder le monde moral et divin sur l'idée même de la liberté. L'absolu, dit-il, c'est la liberté, c'est-à-dire une puissance incompréhensible, mais un fait incontestable, autant qu'indémontrable. Nous le trouvons en nous, et nous voyons qu'il est le fond même de l'univers, puisque celui-ci ne pouvait avoir pour origine qu'un divin créateur. La nécessité qui règne dans la nature est si belle et si intelligente, qu'elle-même ne peut avoir été produite que par une liberté absolue, par un Dieu [2].

Bouterwek [3], qui se distingua par ses vastes con-

[1] Kœppen fut professeur à Landshut et à Erlangen.

[2] Voyez Kœppen, *Exposé de l'essence de la phil.*, *passim*.

[3] Bouterwek mourut à Gœttingue en 1828.

naissances en littérature autant que par son système du *virtualisme,* faisait sortir nos lumières instinctives d'une certaine énergie spirituelle, qui lui semblait le lien primitif du sentiment et de la réflexion. Cette même énergie est le germe des idées qui élèvent la raison au-dessus de la sensibilité, jusqu'au principe de toute existence et de toute pensée. La philosophie puise dans cette puissance primitive et universelle ses vérités les plus hautes; elle les accueille avec confiance comme des données immédiates, et elle n'a d'autre tâche que de les revêtir d'une forme scientifique. C'est ainsi qu'elle constitue une religion spéculative [1].

L'infatigable Fries, si longtemps l'un des ornements d'Iéna et de Heidelberg[2], s'était réfugié, contre les négations de Kant, dans la psychologie [3], qui, dit-il, nous apprend les limites de la science humaine, et en même temps la puissance d'une foi qui se développe dans ces limites. Il y a en effet, continue Fries, au fond de notre âme, une certaine foi de la raison, qui embrasse tout ce qui est éternel. Cette foi, lors même qu'elle est un simple soupçon, un pressentiment, a pour objet l'essence réelle des choses. C'est elle qui devine le but du monde, les fins pour lesquelles il a été fait. C'est elle qui nous représente les idées de la raison comme des desseins ou des intentions [4]. Quand même on ne saurait démontrer qu'il y a des causes

[1] *Idée d'une science apodictique,* T. II, p. 22 sqq.
[2] Fries mourut en 1843.
[3] *Anthropologie psychique.*
[4] *Savoir, foi et pressentiment,* p. 157, 178.

finales dans l'univers, on ne peut nier qu'il n'y en ait dans la raison humaine. La liberté de l'âme et son éternité, l'auteur saint du monde, sont des faits indémontrables, mais ce sont aussi des tâches, que la foi de l'esprit nous commande en quelque sorte d'accomplir. « Nous *connaissons* les phénomènes, nous *croyons* à l'essence véritable des choses, nous *pressentons* même cette essence [1]. » Le sentiment religieux sait deviner l'infini au sein du fini; et comme il est hors d'état de se le démontrer, il le considère comme un mystère. Ce sentiment a plusieurs formes : l'inspiration, la résignation, la méditation. Mais ce qui le distingue particulièrement, c'est qu'il se traduit en actions. Il veut améliorer le monde, ennoblir l'humanité, exercer de plus en plus cet amour qui l'attire à la bonté éternelle, au bien parfait [2].

La croyance au meilleur des mondes attache Fries à Leibniz. Il l'établit sur l'évidence de ces causes finales que lui garantissent la beauté et la sagesse de la création, sa perfection « esthétique et religieuse. » Une confiance inébranlable dans la divine Providence, qu'il nommait « la lumière religieuse du genre humain, » était chez Fries le résultat du développement des idées de vérité, de bonté et de beauté, idées que la raison ramène à un principe commun, et que la personne humaine concentre forcément dans un être vivant et infini. La connaissance de soi-même, unique fondement de toute science solide, selon Fries,

[1] *L. l.* p. 229 sqq.
[2] *Manuel de philos. pratique*, I, l. 3.

aboutit logiquement à l'adoration d'un créateur souverainement sage et bon. Et voilà néanmoins ce que ses antagonistes taxaient de « fadeur et d'ennui[1] » ; et ce qu'ils devaient taxer ainsi, après s'être tant irrités ou moqués de cette maxime favorite de son maître : « *Connais-toi toi-même*, c'est le précepte suprême, d'après le dieu de Delphes et Socrate ; et aussitôt que vous le mettrez en pratique, vous vous apercevrez que point de *Moi* humain sans un *Toi* divin, et réciproquement[2]. »

Si nous mentionnons, parmi les disciples de Fries, Frédéric Calker, c'est qu'il s'est également attaché, dans sa *Législation primitive*[3], à rappeler les idées du vrai, du beau et du bien à leur source, à leur auteur et à leur modèle, à un Dieu triplement accompli. L'esprit humain, dit-il, croit spontanément à la réalité d'une perfection infinie en vérité, en beauté, en bonté ; il l'aime par instinct, il la recherche avec désintéressement et pour elle-même ; il s'y confie et s'y dévoue, comme au saint législateur des choses[4]. Ce législateur indépendant et sublime nous paraît, non-seulement la cause d'un attrait si puissant, mais son objet, mais l'essence même de toute beauté visible et invisible, le principe et la force de tout ce qui est grand et admirable, durable et bienfaisant. En s'attachant à lui, en s'en approchant de plus en plus, nous sentons Dieu, nous le voyons. Nous comprenons que

[1] Fries, *Nouv. crit. de la raison*, Préf. IIe éd. 1828. — Comp. Hegel, *OEuvres*, T. VIII, p. 51 sq.

[2] Jacobi, *OEuvres*, T. IV, p. XLII.

[3] *Urgesetzlehre*, 1820.

[4] *Législation primitive*, p. 201 sqq. 250 sqq. 806 sqq.

la vie des êtres et la durée du monde seraient inconcevables, si Dieu n'était l'amour éternel[1].

N'est-ce pas le lieu de donner un court souvenir à un ami étranger de Jacobi, au Shaftesbury de la Hollande, que l'on a justement considéré comme une sorte de transition de la philosophie écossaise à la doctrine qui vient d'être appréciée? François Hemsterhuys, qui mourut à La Haye en 1790, avait été nourri par son père, l'éminent helléniste de Franeker, dans le commerce de l'antiquité, dans l'étude passionnée du platonisme. Un goût trop délicat peut-être, une sagesse aimable mais un peu timide, s'unissaient en lui à un vif besoin de culture générale et harmonieuse, à un amour tempéré des beaux-arts, et le disposaient tout ensemble à soumettre les problèmes de la pensée au tribunal d'un sens éclectique, et à diriger ses recherches philosophiques vers l'étude du beau, comme vers le but et la pierre de touche des opinions. Dans ses Dialogues et ses Lettres, qui rappellent si agréablement le ton socratique, les vérités morales et religieuses sont rapportées à un *organe moral*, à un principe inné et éternel, « qui répugne à tout rapport avec ce que nous appelons succession; » qui, étant une cause une et indivisible, nous adresse à une cause éternelle et suprême; qui nous élève au-dessus de la matière et du mouvement corporel, et nous associe à un monde spirituel et social, à un ordre moral, immortel et divin, à « quelque chose au-dessus de nous, dont nous nous sentons dépendre. » La présence de Dieu, sa simpli-

[1] *L. l.* p. 438 sqq.

cité parfaite, qui embrasse et pénètre tout, qui excite en nous tour à tour admiration, étonnement, attendrissement, mais surtout le sentiment d'une dépendance continuelle, sont des faits indubitables pour notre âme, des « effets immédiats de sa nature même. » Plus nous contemplons l'univers, plus ces faits deviennent éclatants et puissants. Cette contemplation donne deux résultats importants. Elle témoigne contre l'athéisme, qui se montre incapable d'expliquer le mouvement, ou même l'existence de la matière; elle nous oblige d'admettre un agent auquel le tout est soumis et dû, une « force étrangère qui a décomposé l'unité totale en individus et qui la fait tendre éternellement à l'union... [1] » N'y a-t-il pas là maintes analogies, d'une part avec les croyances d'un Hutcheson et d'un Reid, d'autre part avec les opinions d'un Jacobi, d'un Hamann même ? La *faculté intuitive*, qu'une *attraction* primitive pousse « vers nos semblables et vers la Divinité, comme vers le grand et le beau, » et qui prouve que nous sommes « faits pour contempler et pour jouir, plutôt que pour connaître et savoir, » n'est-elle pas également chère à Hemsterhuys et à ces autres philosophes ? Ne les porte-t-elle pas tous à mêler aux idées religieuses les pensées qui composent le double ordre du bien et du beau, la morale et les arts ?

[1] Voyez Hemsterhuys, *Sur l'homme et ses rapports*, p. 236, 152, 237 sqq. — *Aristée*, p. 98. — *Sur l'athéisme*, p. 282 sqq. 290 sqq. (Ed. 1792.)

# LIVRE VIII.

## RENAISSANCE DU SPINOSISME.

---

### CHAPITRE PREMIER.

« *Cogitationem Deo concedit, non intellectum.* » (Spinosa accorde à Dieu la pensée, mais non une intelligence.) LEIBNIZ.

Le représentant le plus sage de la philosophie française au XVIII[e] siècle avait écrit ces mots curieux : « Nous avons quatre métaphysiciens célèbres, Des« cartes, Malebranche, Leibniz et Locke. Le dernier « est le seul qui ne fut pas géomètre ; et de combien « n'est-il pas supérieur aux trois autres[1] ! » Cinquante ans après que Condillac eut prononcé ce jugement, d'accord avec ses contemporains, en 1802, le métaphysicien le plus hardi de l'Allemagne, Schelling, annonça son système comme une conciliation organique de quatre doctrines modernes. Il venait, disait-il, as-

[1] *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, sect. II, § 52.

socier dans une synthèse commune et suprême Bruno, Spinosa, Leibniz et Fichte [1].

Dans l'intervalle qui sépare ces deux dates, ces deux sortes d'arrêts, une révolution s'était opérée dans l'empire de la spéculation. Le règne de Locke et de Bacon, le culte divers de la *sensation* infiniment *transformée*, avait fait place à un culte non moins fatal, au règne de la *substance universelle* et de ses métamorphoses sans fin, c'est-à-dire au règne de Spinosa et de Bruno. Pour la première fois on vit proclamer l'idéalisme des géomètres, repoussé par Condillac, comme l'un des éléments constitutifs de la philosophie à venir. Ces penseurs détestés ou méprisés, cet hérétique napolitain, brûlé à Rome en 1600 pour avoir enseigné l'infinité de l'univers [2]; ce juif portugais, chassé de la synagogue d'Amsterdam en 1655 pour avoir pensé que la Divinité s'est révélée à Jésus-Christ aussi bien qu'à Moïse; ces deux martyrs de la liberté de pensée et du courage intellectuel furent en quelque sorte exhumés avec des cris d'admiration, au milieu d'étranges chants de triomphe. Leur réhabilitation, leur avénement posthume fut salué comme l'aurore d'une ère nouvelle. Ce furent les ancêtres solennellement révérés de la métaphysique du XIX[e] siècle.

Peu d'événements du monde moral furent plus féconds en résultats variés, et méritent davantage d'être décrits avec exactitude ou fermement appréciés. Mais, avant d'entreprendre cette tâche indispensable, n'im-

[1] *Bruno, ou du principe divin et naturel des choses*, p. 226 sqq. (en allemand).

[2] Voyez notre ouvrage, *Jordano Bruno*. Paris, 1847, T. I et II, *passim*.

porte-t-il pas de dire en quoi consiste le spinosisme, et ce qu'il faut en penser aujourd'hui ?

Si le titre de *panthéisme* convient à toute doctrine qui, peut-être sans confondre Dieu et la création, les identifie cependant sous différentes dénominations ; qui fait absorber les choses finies dans l'être infini, tantôt en regardant celui-ci comme la substance, comme la force vive de celles-là, comme leur unique fondement et leur élément vital, tantôt en présentant l'univers comme un ensemble suivi de modes ou de formes qui appartiennent tous nécessairement à une essence commune, à une seule et même puissance : si l'absolue consubstantialité du principe créateur et des existences créées est le trait distinctif du panthéisme, il n'est point de système à qui cette qualification s'applique mieux qu'au spinosisme. Voici de quelles doctrines il se compose en effet, sommairement.

Spinosa nomme *substance* ce qui existe en soi et pour soi, ce qui n'exige aucune notion étrangère pour être pleinement compris. Il nomme *mode* tout ce qui tient à un autre être, grâce auquel seul il peut être conçu. Tout ce qui existe est donc, ou substance, ou mode. Quant à ce qui appartient à l'essence même d'une substance, Spinosa l'appelle *attribut*.

En vertu de sa constitution, la substance précède tous ses modes, et l'existence est le propre de son essence même. La substance possède en elle-même la raison et le fondement de son être : sans cause antérieure, elle est cause d'elle-même, *causa sui*. N'étant susceptible d'être ni produite ni limitée par rien, elle

a une existence nécessaire et infinie. Or, comme tout objet fini dépend d'un autre objet, où se trouve la raison de son existence, nul objet fini ne saurait recevoir légitimement le titre de *substance*. La substance véritable, celle qui est infinie et indépendante, qui seule est primitive ou nécessaire, est aussi le fondement de tous les êtres finis. En tant qu'absolument parfaite, elle se compose d'attributs infinis, dont chacun exprime son essence éternelle et sans bornes. La substance de toutes choses, la substance de l'univers, voilà donc la Divinité, l'unique Divinité possible.

Si Dieu est la substance infinie, Dieu est indivisible. Divisible, il formerait plusieurs parties infinies; ou bien, il n'y aurait plus d'infini du tout; ce qui implique également. Mais, comme tout ce qui existe doit être soit substance, soit mode, et comme Dieu seul constitue une substance réelle, toutes les existences sont en Dieu, et nul être ne peut se concevoir séparément de Dieu. Toutes les choses finies sont tellement adhérentes, inhérentes à l'être infini, qu'elles en sont des affections, des modifications. Elles ne seraient rien, si elles n'étaient des expressions servant à manifester d'une manière déterminée les attributs de la Divinité. Cause de soi-même, cause de ses attributs et de ses modes, Dieu est cause de toutes choses. Mais inséparable de ses modes et de ses attributs, Dieu est la cause inhérente, *immanente*, de toutes choses, et non pas leur cause temporaire et transitoire, *omnium rerum causa immanens, non vero transiens* [1].

[1] *Ethique*, P. I, *propr.* XVIII.

Puisque rien n'est hors de Dieu, tout ce qui arrive émane de la nature divine. Dieu est donc la cause libre de tous les événements, de toutes les opérations. Est *libre*, pour Spinosa, ce qui n'existe que par la nécessité intérieure de sa propre nature, ce qui n'est déterminé à l'action que par soi-même. De plus, comme tout ce qui se produit dérive d'un attribut infini, ou d'un mode infini, tout procède, tout participe de la nécessité qui appartient à la substance éternelle. Ainsi, tout arrive nécessairement, et non fortuitement; tout se développe, tout apparaît par suite d'une détermination absolue de l'essence divine, d'une façon inévitablement décidée. « Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés [1]. »

L'ensemble des effets et des modes divins, l'enchaînement rigoureux des choses finies, compose la nature créée, ou *naturée*, *natura naturata*. La substance absolument infinie, la cause parfaitement libre des choses finies, constitue la nature créatrice, ou *naturante*, *natura naturans*. La *nature naturée*, l'univers, est donc un tout infini, dont toutes les parties se modifient infiniment, sans que varie jamais l'essence du tout, la substance productrice de l'univers.

Les choses finies, ne pouvant être comprises que par leur rapport avec l'être infini, ne sauraient avoir aucun attribut, qui n'eût dans l'être infini sa raison et sa racine. Or, comme les choses finies se manifestent, soit comme pensantes, soit comme étendues, la *pensée*

[1] *Éthique*, P. I, *propr.* XVI.

et l'*étendue* forment les deux attributs essentiels de la substance divine. Celle-ci étant infinie, la pensée divine et l'étendue divine sont également infinies ; ou plutôt, la substance infiniment étendue et infiniment pensante est la même substance, considérée tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre de ses aspects infinis.

A la vérité, l'infini ne peut être qu'une chose une et indivisible. Mais, comme plusieurs choses doivent être envisagées comme parties d'un même tout, en ce qu'elles ont de commun, l'infini, quoique absolument un, contient tour à tour le fondement de tous les *corps*, ces parties de l'étendue finie, et le fondement de tous les *esprits*, ces parties de la pensée finie.

Ni la substance infinie, ni aucune de ses propriétés, ne se compose de parties isolées, ou séparables. Elle forme avec ses attributs un tout indissoluble, où n'entre aucun élément fini. La substance infiniment pensante, ou l'*entendement divin*, ne diffère donc pas de la substance infiniment étendue, ou de l'*univers des corps* : elle constitue à tous égards une unité indivisible. Il est indifférent que l'on considère Dieu comme infiniment pensant, ou comme infiniment étendu. Il est infiniment étendu, en ce que son entendement est sans bornes. Il est infiniment pensant, parce qu'il remplit un espace immense, incommensurable.

Toutes les choses finies viennent de ces deux attributs de la substance infinie [1]. Cependant, comme le

[1] Dans un traité récemment publié, *De Deo et homine ejusque felicitate*, qui paraît avoir servi de base à l'*Éthique*, selon la remarque de l'éditeur, M. Bœhmer, Spinosa admet, après les deux célèbres *attributs*, trois *propriétés* (*Eijgenschappen*, en hollandais), également accordées à

fini ne peut pas sortir *immédiatement* de l'infini, les choses finies ne sont que des modes *médiats* de la substance infinie. Elles en émanent au moyen d'infinies modifications des attributs infinis. Ces modifications infinies sont, dans la pensée infinie, l'*entendement* et la *volonté absolus;* dans l'étendue infinie, le *repos* et le *mouvement absolus*. En tant que modes des attributs divins, ces modifications sont éternelles et sans bornes. Et néanmoins, ajoute Spinosa, c'est à la nature *naturée,* et non pas à la nature *naturante,* qu'elles appartiennent. Ainsi, les choses dont la pensée est finie, c'est-à-dire, les esprits, sont des modifications de l'entendement et de la volonté infinis ; et les choses corporelles sont des modifications du repos et du mouvement infinis. Ainsi, comme tout dérive des attributs de la substance unique, tout est disposé ou conduit d'une manière irrésistible, conformément à ces attributs nécessaires. Ce qu'on appelle *causes finales* est donc une notion inutile et imaginaire, un préjugé humain, *entia imaginationis* : c'est se contredire que d'en admettre dans l'univers.

Enfin, la Divinité, la *nature naturante,* est si peu une chose distincte, particulière ou personnelle, qu'elle exclut tout caractère propre aux individus. Elle est tout à la fois l'unité et la totalité des êtres, puisqu'elle

la substance infinie, savoir : *a*) une causalité, qui imprime une nécessité réelle aux choses, à leur existence et à leur activité ; *b*) une force, par laquelle chaque chose et la nature entière conservent et leur essence et leur état ; *c*) une *prédestination* qui, s'étendant sur toute la nature comme elle agit sur chaque être particulier, exclut jusqu'à la possibilité d'une situation différente dans l'ensemble et dans le détail de l'univers.

est l'essence de toute existence, puisque tout est en elle nécessairement, et que rien ne saurait être autrement qu'il n'est en elle.

Telles sont les grandes lignes du système de Spinosa. Composent-elles un ensemble harmonieux, en effet autant qu'en apparence ? Reproduisent-elles fidèlement, expliquent-elles en tout point la vaste image de la réalité et matérielle et spirituelle ? Ou bien sont-elles en désaccord, soit avec elles-mêmes, soit avec les faits dont elles doivent rendre compte ? Voilà ce qu'il s'agit d'examiner rapidement, en réunissant nos propres réflexions aux remarques, aux critiques les plus justes que le spinosisme ait fait naître durant près de deux siècles [1].

Commençons par quelques observations sur les procédés qui, si nous l'en croyons, ont conduit Spinosa à la *vraie* philosophie, sinon à la *meilleure* [2]. Ces procédés, c'est une intuition de la raison pure, suivie de l'emploi du raisonnement déductif; c'est l'art de tirer d'un petit nombre de définitions abstraites une longue chaîne de théorèmes et de corollaires également abstraits. C'est là une méthode assez connue, dont les inconvénients en métaphysique sont faciles à constater. N'introduit-elle pas des abstractions là où l'on ne devrait admettre que des réalités vivantes ? Tantôt

[1] La liste des critiques de Spinosa est très longue, depuis Fénelon jusqu'à M. E. Saisset. Voici les auteurs que nous avons interrogés spécialement : Bayle, Brucker, G.-S. Francke, Chr. Garve, Jacobi, Des Jariges, le P. Lami, Maimon, Mendelssohn, Muséus, J. Régis, Sigwart, Tennemann, Tiedemann, Christian Wolf.

[2] *Epist. ad Alb. Burgh.*

elle transforme en faits positifs des conceptions générales, tantôt elle défigure, elle mutile, elle pervertit des données expérimentales, afin de les assimiler aux éléments mathématiques. Un danger plus grave encore, c'est qu'elle donne le change sur la rigueur ou la profondeur d'une théorie systématique, en prenant pour type de la certitude, pour marque de vérité, l'enchaînement externe de la démonstration algébrique. Elle porte ainsi à croire que les vérités dépourvues du caractère de la nécessité déductive n'ont que l'apparence du vrai. Le monde qui n'est point abstrait, le monde de l'expérience, de l'existence individuelle, risque ainsi de passer pour un monde apparent, pour une vaine succession de phénomènes et de fantômes. La réalité, la perfection réside ainsi uniquement dans l'aride région de l'idée pure, ou si l'on aime mieux, de l'être pur.

La méthode employée par Spinosa ne saurait être acceptée qu'à deux conditions, à deux conditions indispensables, mais que Spinosa dédaigne de remplir. Elle doit, premièrement, ne partir que de principes qui expriment et concentrent tous les résultats invincibles de l'observation la plus exacte et la plus étendue. En second lieu, elle doit procurer les moyens de s'assurer si ses affirmations dogmatiques ne sont pas absolument contraires à la réalité que manifeste l'expérience. Or, les faits d'expérience, qu'il qualifie de notions *vagues*, Spinosa les méprise trop pour les admettre comme pierre de touche de sa théorie. Ce mépris, le dispense-t-il de comparaître devant le tribunal de la

réalité? En s'y refusant il s'expose au reproche de confondre l'abstrait avec l'arbitraire, et d'aboutir au stérile. C'est devant ce tribunal que l'ont cité tous les adversaires de l'abstraction radicale, et voici ce qu'ils ont dû lui dire. Votre substance est-elle un être réel et vivant? Vous ne la connaissez alors que par ses manifestations, c'est-à-dire, par les formes sous lesquelles se révèle le monde intérieur et extérieur. La perception de ces formes, est-ce autre chose que l'expérience? Si votre substance est quelque chose d'actif, si elle a des attributs, des qualités, ce n'est pas à la raison pure que vous en devez la connaissance : c'est aux sens et à la conscience, c'est à l'histoire et à l'observation. La preuve que pour vous-même l'expérience en est la source cachée, c'est que vous revêtez la substance de deux attributs qu'il est impossible d'emprunter à la notion vide de l'être en soi. C'est la conscience qui vous a fourni l'attribut de *pensée*, ce sont les sens qui vous ont fourni l'attribut d'*étendue*. Sans l'avouer, vous puisez donc dans cette expérience, rejetée à titre d'instruction *vague ;* et malgré vous, vous nous autorisez à confronter avec elle vos déductions successives. Si celles-ci la heurtaient de front, ne serions-nous pas en droit de repousser, non pas seulement votre méthode, mais vos axiomes? Ce désaccord existe effectivement. La réalité nous révèle certaines formes de l'existence, que vous ne reconnaissez point, ou dont ne sauraient rendre compte celles qui sont consacrées par vous. La substance, l'attribut et le mode, ces trois éléments auxquels vous réduisez tous les rap-

ports de l'être, comme le géomètre réduit à trois les dimensions de l'espace, ou comme il fait sortir du point la ligne, la surface et le corps : épuisent-ils, expliquent-ils cette forme spéciale de l'existence qui s'appelle l'individualité humaine? Il ne faut donc pas s'étonner que cette individualité proteste contre les affirmations exclusives, contre la synthèse étroite, contre les procédés abusifs ou fautifs, que vous avez préférés aux évidences de l'observation.

Cette opposition permanente à toute l'expérience rend artificiel et insoutenable jusqu'au fondement du spinosisme, jusqu'à la définition de l'être absolu. Quoique uniquement verbale, cette définition doit pourtant faire plus que fixer le sens du mot; elle doit exprimer l'essence même des choses, et supporter tout un édifice de conséquences réelles, d'applications positives. « J'entends par *substance*, dit Spinosa, ce qui est *en soi*, ce qui est conçu *par soi*, ce dont le concept peut être formé sans le concours du concept d'aucune autre chose. » D'où il suit que tout ce qui n'est pas en soi, mais ce qui participe d'une autre chose, ne forme pas un être substantiel, ne forme qu'une détermination. Les esprits et les corps deviennent ainsi de simples affections ou modifications, des formes ou expressions de l'être infini. Cette conclusion était inévitable, puisque l'auteur de la définition avait effacé d'emblée et comme banni le caractère propre aux êtres vivants, qui est d'exister *pour soi*. Ce qu'il importait le plus d'expliquer et de maintenir, il en avait si bien fait abstraction, qu'il l'avait détruit sans retour. La réalité

montre cependant une infinité d'êtres qui existent pour eux-mêmes, tout en soutenant certaines relations avec d'autres êtres, comme la relation des parties au tout. Ils dépendent par leur origine et par le fonds de leur nature, et ils possèdent néanmoins une vie à part, distincte de l'univers. En géomètre impérieux, Spinosa refuse toute substantialité aux individus, à la qualité et à la perfection personnelles, et n'en accorde qu'à l'unité sans bornes, à la quantité totale. Sous cette notion de substance se cache un préjugé scientifique. D'après la physique des cartésiens, point d'espace vide; tous les objets de l'univers se tiennent et constituent une immense *continuité*. Celle-ci peut sembler divisée, mais elle ne l'est qu'en apparence, par le mouvement. Nous nous imaginons, *modaliter*, que le monde réel est composé d'individus, d'objets doués de formes propres et essentielles. En réalité, *realiter*, ce qui différencie les êtres n'est autre chose que des dispositions accidentelles, passagères, qui ne touchent point à leur essence même. Cette essence, cette véritable substance, est immuable, infinie en étendue, et a pour modes les diversités que l'entendement vulgaire regarde comme autant d'êtres distincts... N'était-il pas aisé, en s'appuyant sur cette hypothèse de physique, de supprimer implicitement, sous le titre même de *modes*, tous les êtres contingents et vivants?

Il était facile aussi d'en venir à une autre erreur. Après avoir anéanti un des caractères incontestables de la réalité, le *pour soi*, Spinosa devait tâcher de réaliser une abstraction, c'est-à-dire, représenter comme

réelle une chose qui n'existe que dans l'entendement. Il suppose que plusieurs objets, ayant quelque chose en commun, ne constituent pas des objets distincts, mais forment seulement les parties d'un même tout. Cependant, plusieurs objets cessent-ils donc d'être plusieurs, aussitôt qu'ils sont compris logiquement dans une notion plus haute, par rapport aux propriétés qui leur sont communes, aux ressemblances qui peuvent les rapprocher? Non. Ce qu'ont de commun plusieurs êtres compose seulement une notion générale, une conception abstraite; mais ne saurait produire un être générique et réel, qui contînt en soi chaque être particulier et qui en fût inséparable. C'est le contraire qui a lieu : le général n'existe en effet que par les êtres particuliers; et la variété innombrable de ces êtres n'est donc pas une suite d'apparences ou d'apparitions.

A ceci se rattache une nouvelle illusion, concernant le signe caractéristique de la substance, l'infini. Tantôt Spinosa confond l'infini géométrique, ou physique, avec l'infini spirituel et moral; tantôt il laisse voir son impuissance à expliquer la liaison de l'infini avec le fini, l'union de la substance invisible avec ses modes visibles. Selon le besoin du moment, le mot d'infini se présente, ici comme multitude sans fin des corps et des esprits, là comme unité de la substance éternelle. Sans doute, en mathématicien, Spinosa pouvait nommer l'univers une substance infinie, incommensurable, immense. Mais pouvait-il identifier cette *infinitude*, divisible et composée, avec l'*infinité*, absolument simple

et indécomposable, de la perfection idéale et morale? L'emploi alternatif et indifférent de l'une et de l'autre acception fait croire que cette confusion était préméditée, et devait donner le change au lecteur. Mais qui pourrait en rester la dupe, en voyant comment Spinosa prétend lier le fini à l'infini? Tout existe uniquement dans une seule et même substance, dit-il ; les forces particulières et déterminées sont donc réunies dans la force indéterminée et universelle, qui se diversifie suivant les diverses relations... Mais, s'il en était ainsi, la force universelle serait en dehors du monde réel: elle ne serait qu'une unité par rapport à l'universel. Or, pareille unité, au milieu de la pluralité, n'est qu'une notion abstraite ; pareille force n'est pas une force vivante. Si le monde n'avait pas un autre fondement, une autre liaison, il n'aurait nul fondement, nulle liaison.

L'abus que nous signalons se retrouve dans les attributs dont Spinosa investit sa substance. « J'entends par *attribut*, dit-il, ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence. » Deux attributs lui semblent seuls essentiels à l'être infini. Mais d'où vient qu'à leur tour ils sont transformés en deux sortes d'infinis? Et n'est-ce pas frapper d'une contradiction irrémédiable la substance une et intellectuelle, que de lui donner pour élément constitutif une chose sensible et matérielle, l'*étendue*? Le géomètre, répond-on, pose comme une réalité infinie l'abstraction d'une étendue intellectuelle et illimitée. C'est dire qu'il la suppose infinie, pour pouvoir la

mettre en pendant, au même degré, à côté de la pensée sans bornes.

A ces trois définitions fondamentales, *substance, attributs* et *modes*, devait en succéder une quatrième, qui en est le corollaire ou une version. « J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire, une substance constituée par une infinité d'attributs infinis dont chacun exprime une essence éternelle et infinie [1]. » Là paraît plus vivement encore ce que le spinosisme a de géométriquement arbitraire. Là Dieu se transforme tout entier en un ensemble suivi d'attributs ou d'essences, en une quantité sans limites, en une succession sans fin, dont l'unique caractère réel consiste à se manifester en tout sens et toujours forcément. « Il est de la nature de la substance, dit Spinosa, de se développer *nécessairement* par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés [2]. » La loi qui préside à la nature divine est une nécessité dans l'enchaînement des modes, qui procède d'une identité dans les attributs et dans l'essence. Or, *nécessité* et *identité* sont des notions avant tout mathématiques. La religion qui en découle ne sera donc qu'une géométrie de l'être abstrait, qu'une construction, qu'une déduction où la pure abstraction de l'Être joue le rôle que l'abstraction du point, ou de la ligne, remplit dans les théories consacrées à la mesure de l'espace.

Une théologie, une cosmogonie pareille saurait-elle expliquer les êtres réels? Etant en contradiction avec

[1] *Éthique*, P. I, Déf. VI.

[2] *Éthique, de Deo, propr.* XVI°.

eux, elle ne le pourrait qu'en établissant, avec les spinosistes de notre temps, que, tout étant absolument identique, il ne peut y avoir nulle part aucune sorte de contradiction.

Cependant, les oppositions entre le spinosisme et la conscience du genre humain sont et restent innombrables. Nous ne citerons que celle qui a été rappelée déjà. Le *moi* de l'homme, selon l'*Éthique*, est un simple mode de la substance infinie, qui pense dans les individus ; et la manière dont ceux-ci sont obligés de se concevoir eux-mêmes est un préjugé, une fiction, une imagination sans consistance ! Que conclure de là, si Spinosa dit vrai ? Dès que le sentiment de la personnalité est une illusion, le sentiment de l'existence même est une illusion aussi ; et dès lors plus d'êtres réellement existants, hormis la substance infinie ! Mais, d'un autre côté, est-il conviction plus inébranlable que celle-ci : Je sais que je suis un être distinct, à part, et non pas la propriété, l'annexe d'un autre être ? L'imperfection de ma nature me sépare de l'être absolument parfait, et les obstacles que je rencontre autour de moi ne me permettent pas de me confondre avec le monde dont je fais partie.

Rigoureusement conséquent, Spinosa devait donc nier jusqu'au sentiment de l'existence, et jusqu'à l'existence du monde fini. Aussi, relativement à ce dernier article, sa perplexité était difficile à dissimuler. Idéaliste, il ne pouvait revêtir légitimement la substance infinie de l'attribut propre aux choses visibles et palpables. Il se hâte donc de déclarer que l'*étendue*

en Dieu n'a rien de commun avec l'étendue physique, ni même avec la pensée humaine. L'entendement divin, dit-il, ne ressemble pas plus à l'entendement humain, que le chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. Mais, en ce cas, quelle est la cause, la substance de l'étendue visible, ou même de la pensée humaine? Celles-ci n'auraient donc pas de cause? Ou bien, il y aurait d'autres causes encore que l'être infini? La raison éternelle et universelle ne produit donc pas tout, n'entre pas en tout? En dehors de la totalité que remplit son unité sans limites, trouverait-on un autre univers encore? Pour expliquer la présence du monde réel, Spinosa avance que l'étendue divisible, ou composée de parties, n'est qu'une manière de voir sensible, qu'un mode de notre conception si bornée. Réponse trop évasive, puisqu'elle suggère cette question : Qu'est-ce qui est assez puissant pour nous imposer une telle manière de voir, contre la toute-puissance de l'être véritablement réel; pour nous forcer de concevoir l'étendue finie d'une façon opposée à celle dont Dieu nous oblige de concevoir l'étendue infinie? Il ne reste qu'à se réfugier dans l'idéalisme absolu, qu'à nier le monde vivant, en l'appelant une vaste apparence, un fantôme immense. Fidèle à ses principes, à sa méthode, Spinosa eût accepté avec courage cette conclusion extrême ; il eût sacrifié totalement la nature *naturée* à la nature *naturante*, et enseigné la non-existence de la création, l'*acosmisme*. Mais d'importants motifs l'arrêtaient, et lui faisaient préférer le tort de se contredire. Si Dieu existe seul,

n'est-ce pas à lui qu'il faut faire remonter ces notions *vagues*, qui constituent les notions d'expérience? Spinosa sentant cela, aima mieux accorder aux choses finies quelques restes de réalité, une demi-existence; et il espéra se décharger sur elles de ces illusions qui composent à ses yeux le savoir expérimental. Voilà pourquoi il tolère le monde fini à côté du monde infini. Mais, que devient alors la base, la tendance de son système, l'unité de l'être substantiel, l'*unicité* de la substance?

C'est que cette unité est moins absolue chez Spinosa qu'elle ne le paraît d'abord. La dualité, l'antagonisme y règne sur cent points. Après nous avoir invités à dépouiller les conceptions puisées dans l'expérience, à les surmonter par les idées *adéquates* de la pensée pure, pourquoi reconnaître que celles-ci sont incapables de bannir celles-là et de les vaincre? Pourquoi nous représenter la contemplation de la perfection divine comme un idéal impossible à réaliser? Pourquoi, de plus, nous conseiller de tendre toujours à participer à la perfection divine, s'il est vrai que nous portons en nous cette perfection de toute éternité, étant des modes de l'être éternel et parfait? Pourquoi surtout cette double prescription si contraire à elle-même : Envisagez toutes choses sous le point de vue d'une nécessité inflexible, d'une identité absolue, et suivez en même temps avec docilité les lois de la conscience morale?

C'est en effet une observation générale, qu'il importe de faire ici : le système de Spinosa est loin de former un tout homogène, un tissu dont la trame ne soit

brisée en aucun endroit, dont il soit presque impossible d'entamer la contexture. Non, cette réputation de rigueur, de suite inexorable, n'est qu'un trop favorable préjugé, et qu'il serait temps enfin de détruire. Plusieurs tendances opposées s'y croisent, s'y combattent, s'y neutralisent. D'une part, tout y doit procéder de Dieu, s'absorber en Dieu, et s'offrir sous un aspect idéal, mystique, religieux. D'autre part, la vie spirituelle y est soumise à cette nécessité de nature, qu'avait enseignée Hobbes, et qui, proscrivant toute notion de progrès moral, de terme transcendant, ne saurait souffrir nulle fin, nulle carrière véritablement religieuse. De même que l'école matérialiste, Spinosa nie la liberté intérieure, puisqu'il la fait consister tantôt à reconnaître la place que chacun occupe irrévocablement dans l'inévitable ordre des choses, tantôt à savoir se soumettre, non pas à la volonté d'un Dieu, mais à la toute-puissance des forces naturelles. Comme cette école exclusive, Spinosa, qui cependant avait placé en Dieu la source de la vérité et de la perfection, n'hésite pas à proposer pour but à notre existence la conservation de soi. Quoiqu'il voie dans l'homme un mode de la raison éternelle, il explique les mouvements de l'esprit par les mouvements du corps, semblable à ceux, dit-il, qui attendent la guérison de l'âme de celle de l'organisme [1]. Partout, en dépit de l'habileté la plus rare, se fait sentir cette oscillation entre la mysticité et le naturalisme, entre l'idéalisme et le matérialisme. Ici vous lisez que la réalité n'a rien

[1] *Éthique*, P. V, *propr.* 39, *schol.*

d'individuel, que l'étendue forme une unité indivisible ou sans parties discernables. Là vous apprenez que chaque objet est limité, déterminé par d'autres objets, par conséquent individuel. Ici, que le propre de l'intelligence est de penser et d'aimer pour soi; là, que les personnes et les choses se perdent également dans l'être universel, dont elles composent l'immense existence, dont elles expriment l'unité de connaissance et d'amour. Loin de mettre fin au *dualisme,* comme on l'a prétendu, Spinosa le reproduit, à côté même de sa théorie d'identité absolue, sous la forme d'un *parallélisme,* chez l'homme par l'esprit et le corps, en Dieu par la *pensée* et l'*étendue.* Ce dualisme, d'ailleurs, résultait forcément de l'identité spinosiste, dès que celle-ci devait être appliquée au monde réel, avec qui elle contraste si pleinement. On sait par quels efforts, avec quelle adresse et quelle obstination, Spinosa s'attachait à déguiser cette incohérence secrète. Combien il abuse de certaines formules, pour traduire alternativement le fini en infini, le spirituel en corporel! A ses yeux, ce sont là simplement divers aspects d'une même unité, de la même éternité, *sub specie æternitatis.* Il suffit d'un *en tant que,* d'un *quatenus,* pour tout interpréter, pour tout concilier. Toutes choses étant en tout, toutes peuvent donc s'envisager tour à tour des points les plus opposés, sans cesser d'être unies et identiques au fond. Expédients dialectiques, analogues aux subtilités des Nominalistes, des Lullistes, que l'on a parfois admirés comme une baguette magique, que l'on devait aussi comparer aux plus lourdes béquilles!

C'est la doctrine de Dieu qui souffre particulièrement de cette indécision, de cette inconsistance interne. Tantôt les attributs divins n'existent, d'après Spinosa, que pour l'entendement, c'est-à-dire pour un de ces modes universels de la nature *naturée* qui n'ont rien de commun avec la véritable Divinité, avec la nature *naturante*. Tantôt l'auteur de l'*Éthique* parle sans hésiter, et de la substance *pensante* et de la substance *étendue*, et assimile successivement à l'une et à l'autre la nature, soit *naturante* soit *naturée*. Comment définit-il cependant la pensée, ou l'étendue? L'une est déterminée au moyen de l'autre, de telle manière que la pensée est uniquement l'opposé de l'étendue, ou l'étendue le contraire de la pensée. La substance infinie est donc tout à la fois pensée et étendue, c'est-à-dire deux choses qui sont négatives l'une pour l'autre. Mais n'y a-t-il pas là contradiction? L'étendue, qui est étendue précisément parce qu'elle est privée de pensée et de raison, peut-elle devenir l'attribut d'une substance qui est idée, l'*idée* même *des idées?* Suffit-il, pour effacer ce désaccord, d'équivoquer sur l'épithète d'*infini*, également dévolue à la pensée et à l'étendue? Non, on n'avait pas tort de prétendre que la définition spinosiste de la Divinité revenait à une double négation[1]: l'être des êtres n'est *ni* ceci, *ni* cela. Au moins était-on fondé à soutenir que, malgré toutes ces incertitudes, le Dieu de Spinosa est un être dépourvu des caractères de l'existence, ou même d'attributs déter-

[1] Voyez là-dessus les raisonnements judicieux de l'un des historiens les plus équitables du spinosisme, M. Sigwart, *Der Spinosismus*, etc. 1839.

minables, un être absolu, en soi, si l'on veut, mais aussi absolument abstrait et vide.

Souvent, à la vérité, Spinosa semble flotter entre cette Divinité abstraite et un Dieu vivant; mais en définitive c'est celle-là qui règne dans son système. Alors même que sa substance infinie paraît le seul être réel et possible, l'unique individualité, celle dont chaque objet, physique ou moral, forme un fragment tour à tour engendré et dévoré par elle, elle demeure une chose inanimée, sans rapport vivant avec les êtres qui composent le monde actuel. Que cette puissance soit à elle seule substance, et rien de plus; ou qu'elle soit la substance, plus ses deux attributs suprêmes, elle constitue une existence inactive, inqualifiable, une impuissance. Substance, et rien de plus, elle est tellement indéterminée, qu'elle est comme si elle n'existait pas, puisqu'elle n'offre nul sens aux êtres *pensants* et *étendus*. Substance, plus les attributs d'*étendue* et de *pensée*, elle reste également vide, en ce que ses attributs sont aussi à l'état d'abstraction. En effet, la pensée divine, pour Spinosa, n'est pas une intelligence vivante, douée de conscience et produisant sciemment des idées distinctes : c'est une contemplation indécise, qui ne sait pas ce qu'elle conçoit, ce qu'elle voit, et qui ne pense rien en particulier. Toute intelligence, ayant des idées nettes, Spinosa la relègue dans le domaine inférieur de la nature *naturée*, et la bannit ainsi de la nature véritablement divine. Quoique pensante, a substance absolument parfaite se détermine, non par des conceptions arrêtées, mais par l'impulsion de

la nécessité. N'est-elle donc pas un être abstrait, revêtu d'un attribut également abstrait? un non-être, revêtu d'une qualité du néant? La substance pure est infinie, et les attributs infinis sont purs, ne cesse-t-on de répéter. Oui : mais ici la pureté et l'infinité sont également creuses. Le Dieu du spinosisme est l'être même, il est tout l'être, il est tout, excepté un être, excepté une chose, excepté surtout une personne, un *moi*. Toujours *en soi, par soi,* il n'est jamais *soi-même.*

Aussi n'est-il ni libre, ni moral. Son indépendance ne diffère pas de son existence; elle est de même quelque chose d'abstrait ou de négatif. La substance éternelle ne veut pas, n'agit et ne crée pas effectivement; si elle crée, c'est en esclave de la nécessité. Il faut qu'elle pense, car la pensée est son unique manière de créer, comme l'entendement est l'unique forme de sa volonté. A l'égard de cette nécessité tout intellectuelle, la Divinité spinosiste est donc absolument soumise et dépendante. En tout ce qui constitue la force véritable, la véritable fécondité d'une intelligence, celle qui produit en vue d'un but librement choisi, elle est impuissante et nulle. L'auteur de l'*Éthique* s'abuse, ou désire nous abuser, lorsqu'il circonscrit la perfection divine à la faculté de tout décider par soi-même, en vertu de sa nature interne, et sans égard à rien d'extérieur. Ce n'est là qu'un côté de la souveraineté, et ce n'en est pas le côté vraiment positif, vraiment digne d'un Dieu. La partie éminente de la toute-puissance doit consister dans l'activité pleinement créatrice d'une volonté infiniment bonne. Le

de la même source, se présentent parce qu'ils devaient arriver, et concordent tous avec la loi universelle qui est l'essence de la Divinité. La responsabilité peut-elle paraître autre chose qu'une déception, qu'un fantôme, lorsque la nécessité est tellement impérative, qu'elle change le bien souverain même en illusion, en chimère? D'après l'*Éthique*, ce n'est pas l'homme qui aime Dieu, c'est Dieu qui s'aime lui-même dans l'homme, d'un amour intellectuel sans bornes. C'est l'être absolu, en soi, qui se sent être en nous tous. C'est la substance divine qui se plaît en nous à s'admirer, à se chérir elle-même, en même temps qu'à contempler le néant des choses, avec cette sérénité facile que donne le sentiment d'être au-dessus de tout.

L'espèce supérieure d'égoïsme, qu'entraîne pareille morale, n'est pas moins visible. Le sage, heureux de connaître Dieu, de voir la nature des choses et leur nécessité, dédaigne tout autre objet que ses contemplations inactives. Pourquoi se réjouir ou s'affliger? Pourquoi surtout prétendre, avec saint Paul, se *conjouir* du bonheur d'autrui et se *condouloir* de son malheur? Le dogme de la nécessité, de la *prédestination* [1], n'explique-t-il pas tout? Rien ne console, dit Spinosa, comme la persuasion que le bien regretté ne pouvait pas être conservé ou sauvé. La certitude d'une destinée inexorable calme toutes les douleurs, dompte toutes les passions, interdit même toute compassion. L'insensibilité, l'impassibilité, une résignation indolente et sans entrailles, ou plutôt une recherche industrieuse

[1] Voyez le petit traité *De Deo et homine ejusque felicitate*, 1852.

du repos intérieur, une recherche que le contemplateur de Dieu préfère résolûment à tout; voilà ce que conseille uniquement Spinosa. On a refusé d'appeler cela de l'*égoïsme*; il faudra du moins y voir un genre de *quiétisme*, dont l'effet pratique et social ne diffère guère des conséquences de l'égoïsme.

Pour aboutir à ce double résultat, ne fallait-il pas que Spinosa méconnût deux faits éclatants : la nature ou le but de la douleur, la personnalité et la liberté de l'homme? Ce n'est pas que Spinosa imitât tout à fait les stoïciens, en disant à la souffrance : *Tu n'es qu'un mot!* Il l'acceptait comme une suite infaillible de la constitution des choses, suffisamment justifiée par la nécessité universelle. Mais il se garde de l'interpréter dans le seul sens compatible avec l'idée d'un Dieu parfait, dans le sens qui, rapportant tout au bien, comme au but final et suprême de la création, considère la souffrance physique ou morale, aussi bien que la jouissance, comme un moyen efficace d'atteindre ce but. Loin d'assigner pour tâche principale à l'homme de combattre les maux de tout genre et d'en affranchir l'humanité de plus en plus; loin de nous recommander de poursuivre, d'anéantir les causes des douleurs, il ne s'inquiète pas même de les étudier. Comment aurait-il pu y reconnaître une des sources les plus fécondes en lumières pour la connaissance intime de notre être, pour l'éducation de notre volonté? Spinosa devait ignorer ce chemin de la croix, *via crucis*, que les docteurs du moyen âge appelaient le chemin de la lumière, *via lucis*: l'itinéraire des âmes. Il de-

vait sourire de cet apostolat de charité qui veut à tout prix répandre une vérité libératrice; de cette héroïque mission d'amour effectif, qui a besoin de soustraire les hommes à tout genre de misère et de servitude. L'amour de la perfection morale, ainsi entendu, qu'il ressemble peu à l'amour intellectuel de l'*Éthique!*

De même que tout genre de mal est un préjugé pour Spinosa, de même l'individualité lui paraît une autre illusion; et comme il refuse de croire que le mal soit destiné à conduire au bien, il supprime la personne, au lieu de la transformer en l'élevant, avant de l'unir à Dieu. Il la supprime, en même temps qu'il laisse sa morale nous diriger vers une sorte d'égoïsme inévitable. Là où Dieu est tout, où la nature toujours identique avec elle-même se convertit en toute chose; mais où Dieu et la nature ne sont que pensée, l'identité personnelle du *moi* devait être proscrite sans pitié. Là il ne pouvait y avoir d'autre réalité que cet être mathématique, que cette abstraction physique, cause parfaitement indifférente de chaque mouvement interne ou externe, qui par essence est idée pure, et qui ne connaît nul développement supérieur à la contemplation impersonnelle de l'être absolu, c'est-à-dire à la contemplation de lui-même. L'impersonnalité, tel est l'unique caractère propre de la réalité, selon Spinosa. Ce qu'il y a de personnel par excellence, la volonté libre et responsable, serait ainsi une apparence seulement, un mode quelconque de la substance impersonnelle. L'origine historique de cette théorie, nous l'avons signalée, en parlant de Descartes. Ici

nous tenons, dans toutes leurs exagérations, les conséquences du *Je pense Dieu*. Si Dieu n'est que pensée, si c'est Dieu qui se conçoit lui-même en moi, chaque fois que je pense à lui, je ne saurais être qu'une simple pensée, ou si l'on aime mieux, qu'une expression de la pensée des pensées, de Dieu. Mais, en tout cas, je ne saurais avoir ni libre volonté ni personnalité. Aussi c'est en présence du spinosisme qu'il importe particulièrement de balancer le *Je pense Dieu* par le *Je veux Dieu*. En effet, puisque *je veux Dieu*, je suis autre chose qu'une simple idée, autre chose surtout que l'Être dont j'ai besoin, à qui je voudrais m'unir. A son tour Dieu devient autre chose alors qu'une pensée, qu'un penseur ; alors Dieu est aussi volonté. Pourrait-il ne l'être pas, lui qui me commande de le chercher? Mais de plus, s'il est un être absolument parfait, Dieu est une volonté absolument libre. Or, si telle est essentiellement sa nature, je suis également libre, Dieu ne pouvant rien vouloir que d'une manière digne de lui, devant donc vouloir que je l'aime librement et d'un vrai amour, Dieu m'associe à ce sublime privilége de la liberté, et m'accorde par bonté une portion de son indépendance absolue. Quant à Spinosa, ayant déclaré l'impersonnalité le trait distinctif d'une réalité substantielle, il était forcé de remplacer la libre causalité de l'esprit par l'enchaînement nécessaire de la *pensée*, ou par l'indivisible continuité de l'*étendue*.

Après tout ceci, cette théologie est-elle immorale? Nous ne dirons, ni avec Spinosa qu'elle semble « très utile dans la pratique de la vie, en rapportant tout et nous-

mêmes à la Divinité; » ni avec plusieurs adversaires de Spinosa, qu'elle ne diffère en rien de l'athéisme. Ce qui nous éloigne de cette dernière opinion, c'est que Spinosa, non-seulement ne veut pas être athée, mais professe quelques doctrines tout à fait incompatibles avec l'athéisme. Il se déclare l'antagoniste même des athées, lorsqu'il proteste qu'il distingue parfaitement entre l'être infini et le monde fini, entre un premier principe de toutes choses, infiniment supérieur à elles, et un ensemble de formes et d'accidents, qui n'ont qu'une existence apparente. Spinosa reconnaît surtout que le bonheur de l'homme consiste à adorer cet Être suprême et invisible, à l'aimer d'une tendresse invariable. Au surplus, si l'athéisme n'admet d'autre divinité que les forces et les lois fatales de la nature, qu'une nécessité, une législation aveugle, qui est cause d'elle-même, qui est parce qu'elle est: comment pourrait-on l'assimiler en tout au spinosisme, dont les fortes teintes de mysticité rappellent Platon et l'Évangile tour à tour?

Néanmoins, partagé au fond par plusieurs tendances très différentes, Spinosa ne pouvait pas échapper au reproche d'athéisme. Ses endroits les plus ouvertement théistes ont passé quelquefois pour une addition accidentelle, pour une sorte d'interpolation. C'est que le rapport établi par Spinosa entre Dieu et le monde n'est pas la relation que le théisme admet généralement. Celui-ci se persuade que le monde a une cause intelligente, clairement attestée par les desseins qu'il renferme et qu'il sert forcément; que de plus cette

cause est absolument libre, qu'elle a tout créé parce qu'elle l'a voulu, et qu'elle a placé, au sein même de l'univers matériel, des êtres semblables à elle, des êtres libres. Au contraire, Spinosa, prétendant que Dieu ne pouvait ne pas créer, représente la nature, sinon comme une partie intégrante ou comme la forme de la substance divine, du moins comme fatalement enchaînée à elle par un lien d'unité substantielle. Tandis que le théisme se borne à croire Dieu toujours présent dans ses œuvres, ou l'univers toujours présent à Dieu ; Spinosa pousse cette notion de la toute-présence jusqu'à faire de Dieu l'essence de l'univers, et non sa cause seulement. C'est le caractère principal de la *cause* qu'altère Spinosa, qu'il éteint même, en niant la liberté divine ; et c'est par cette négation qu'il arrive, malgré lui, à incliner du côté de l'athéisme. Quand son Dieu cesse d'être une notion abstraite, il risque ainsi de paraître un ensemble indéfini de parties finies, infiniment nombreuses ; ou bien encore, un enchaînement despotique de forces et de lois naturelles. De là vient que, si l'on a pu dire que le mystique Spinosa faisait absorber la matière en Dieu, et disparaître toutes choses dans la raison éternelle ; on pouvait croire aussi qu'il détruisait les êtres moraux et les sacrifiait à la nécessité matérielle. Ces jugements contradictoires s'expliquent aisément par la fluctuation que nous avons fait remarquer.

Ce dont cette fluctuation rend aussi compte, c'est la destinée diverse qu'eut le spinosisme durant deux siècles, et que nous avons à retracer rapidement. Elle

nous autorise enfin à penser que Spinosa n'était pas en droit de regarder sa philosophie comme la *véritable*, et peut-être comme la *meilleure;* mais que, se contentant du mérite de l'originalité, il devait, à l'exemple de Montaigne, donner son système, non pas pour *bon*, mais pour *sien*. Cette restriction eût-elle empêché ses admirateurs de lui appliquer les paroles de Jésus sur Nathanaël : « Voici un véritable Israélite, en qui il n'y a point de fraude? »

## CHAPITRE II.

> « Que l'on soit homme ou Dieu, tout génie est martyre. » M. A. DE LAMARTINE.
>
> « Quand vous serez spinosistes, que ferez-vous de la morale ? » J.-TH. FICHTE.

L'empire exercé par Spinosa, plus de cent ans après sa mort, nous l'avons dit, est un phénomène des plus importants dans l'histoire morale des temps modernes. Un avénement si posthume et si décisif doit être ramené fidèlement à ses causes diverses.

Cet avénement fut d'ailleurs aussi imprévu que solennel. Aurait-on pu s'y attendre, soit après l'antipathie vigoureuse que le XVII^e^ siècle avait montrée à Spinosa, soit après la dédaigneuse pitié ou le silence méprisant témoignés par le XVIII^e^ siècle ?

La philosophie qui dominait au XVII^e^ siècle, celle de Descartes, ne voyait dans le spinosisme qu'une utopie malfaisante et sacrilége, qu'une « manière d'athéisme. » Cependant Spinosa avait débuté par le cartésianisme, et ne s'en était éloigné que sur les points où il le trouvait incomplet et inconséquent. « Descartes, disait-il à la fin, a méconnu la nature de la première cause et l'origine de toutes choses, et a également ignoré la véritable nature de l'esprit humain. » Mais, plus Spinosa tenait en réalité du carté-

sianisme, plus les disciples fidèles de Descartes devaient affecter de se séparer du spinosisme. Cette séparation, instinctive d'abord ou peu calculée, devait surtout paraître nécessaire, lorsque les Leibniz et les Fontenelle s'avisaient d'écrire que Spinosa n'avait fait que « cultiver certaines semences du cartésianisme ; » ou que celui-ci était la racine et comme l'*architecte* du spinosisme. Dès lors on s'applique à présenter les croyances de Descartes tout à la fois comme l'antipode et comme l'antidote du spinosisme, comme son *destructeur* véritable. On ne se contente plus d'accorder, comme l'avait fait Bayle, que Spinosa ne tomba qu'*insensiblement* dans l'athéisme, en s'écartant peu à peu du philosophe français : *Nemo repente pessimus*. On repousse toute solidarité avec une nouveauté si impie, avec une hérésie si immorale, avec « l'épouvantable chimère de ce misérable, avec cette mauvaise doctrine, propre tout au plus à éblouir le vulgaire, avec cette doctrine insoutenable et même extravagante. » A cet égard tout le monde semble d'accord. Malebranche et Fénelon, Lami et Poiret, Jaquelot et Bayle, Leibniz et Huet, Richard Simon et Abbadie, ont beau différer sur cent articles importants : ils s'entendent contre ce « novateur trop connu, » contre cet « athée de système. » Le clergé s'empresse de se joindre aux philosophes, apercevant dans le spinosisme une tentative secrète de remplacer la religion chrétienne par celle des Juifs : « C'est le monde divinisé par le judaïsme et sa Kabbale occulte ; » c'est un essai d'interpréter, de critiquer les Écritures d'une façon « dangereuse et liber-

tine. » Tous se font un devoir, sinon de *démontrer l'Évangile*[1] contre Spinosa, du moins d'attaquer le *Traité théologico-politique*, en suivant l'exemple de l'évêque d'Avranches, qui disait : « Quand je l'ai trouvé à mon chemin, je ne l'ai pas épargné, ce sot et méchant homme, qui méritait d'être chargé de chaînes et battu de verges, *vinculis et virgis*[2]. » *Spinosisme* et *impiété* étaient devenus synonymes, et chacun trouvait qu'il n'y avait nulle exagération à redire avec le ministre luthérien Colerus, premier biographe de Spinosa, que « son visage était marqué du signe de la réprobation, *signum reprobationis in vultu gerens.* » Spinosa ayant eu la fantaisie de se peindre lui-même dans le costume de Mazaniello, on ne manqua pas de dire qu'il avait prétendu « faire dans la chrétienté le remue-ménage que Mazaniello avait fait à Naples en quinze jours. » Il ne pouvait éviter d'être placé parmi les *Trois imposteurs* modernes, entre Herbert de Cherbury et Hobbes. Enfin, philosophe ou théologien, aux spiritualistes du siècle de Louis XIV, Spinosa parut une « tête de Méduse. » Le colonel Stoub, auteur de la *Religion des Hollandais*, n'hésite pas à le reconnaître dès 1673, prêtant à Spinosa pour unique but « de détruire toutes les religions, et d'introduire l'athéisme, le libertinage et la liberté de toutes les religions. » L'adversaire du colonel, Brunn, convient à son tour que « le profane Spinosa

[1] La *Demonstratio evangelica* de Huet avait été composée pour combattre Spinosa, si l'on en peut croire la Préface.

[2] Voyez sa Correspondance avec le P. Martin, de Caen (Mss. Biblioth. Impériale); et *Quaest. Alnet.* p. 19, 77.

enseigne l'athéisme ouvertement. » En Hollande, il est vrai, où la personne du novateur devait exercer une influence favorable à ses idées, le spinosisme avait trouvé quelques amis, un Louis de Meyer, un Jean de Bredenbourg, et même deux commentateurs intelligents et dévoués, Henri Wyermars, riche négociant d'Amsterdam, et cet Abraham Cuffeler, dont la *Pantosophie* est dominée par le désir respectable d'affranchir du reproche d'athéisme la doctrine et la mémoire d'un maître méconnu. Mais, malgré ces timides essais d'apologie ou de propagande, Spinosa n'eut pas un seul partisan considérable au XVII[e] siècle. On ne saurait en effet donner pareil titre au célèbre biographe de Mahomet, au comte de Boulainvilliers, qui sous couleur de *Réfutation*, s'était efforcé de répandre les principes spinosistes, après les avoir transformés par une interprétation athée dans un naturalisme vulgaire et parfois attrayant.

L'esprit qui règne dans la philosophie du XVIII[e] siècle, cet esprit si hostile au spiritualisme cartésien, si ardent à pousser le système de Bacon et de Locke au matérialisme le plus conséquent, dut imiter Boulainvilliers. Tout en traitant Spinosa avec une pitié hautaine, il dut le citer, selon l'occurrence, au profit du fatalisme ou de l'antichristianisme. L'auteur du *Traité théologico-politique* n'avait-il pas réduit les parties merveilleuses du christianisme, les prophéties et les miracles, à des faits naturels, à des symboles, à des illusions même? L'auteur de l'*Éthique* n'avait-il pas ramené Dieu et le monde à l'unité de la *Nature*, bien

qu'en distinguant la nature en créatrice et créée ? Cela suffisait aux philosophes du XVIII[e] siècle, pour considérer Spinosa comme un étrange et abstrus sectateur d'Épicure et de Hobbes, comme le restaurateur des rêves insensés de Straton[1], suivant l'expression du cardinal de Polignac. Lu par peu de personnes, mal connu de tout le monde, Spinosa était obligé de servir diversement les passions du jour. Condillac et son école l'appellent en témoignage, pour prouver que le spiritualisme du siècle précédent produit inévitablement un amas d'idées aussi confuses qu'arbitraires, un long, un perpétuel abus de mots. Diderot, d'Holbach, tous ceux qui font uniquement consister Dieu dans l'âme du monde, dans un principe d'animation universelle, sont satisfaits de trouver un devancier, une autorité, jusque dans un disciple de Descartes et dans un géomètre inflexible. Voltaire qui, non sans malice, aimait à dire de l'enthousiaste Diderot : « Il n'y a que Spinosa que je lui préfère ; » qui avait écrit, dans une disposition analogue :

« J'entends, avec Cardan, Spinosa qui murmure... »

se plaît, non pas seulement à rire du « très confus, mais peu dangereux » Spinosa ; mais à en importuner les chrétiens, en avançant que sa théorie de l'*amour intellectuel* est semblable, peut-être supérieure au *pur amour* d'un saint Jean ou d'un Fénelon. Rousseau, se persuadant que l'*Éthique* est un traité régulier d'athéisme, cite ce nom abhorré au clergé, aux parlements, et veut montrer, par le contraste des doctrines,

[1] *Vesana Stratonis restituit commenta.* (Anti-Lucrèce.)

que l'adversaire du spinosisme, le *Vicaire savoyard*, est un sûr défenseur de l'Évangile, un vengeur du spiritualisme et de la piété chrétienne. C'est que les philosophes de cet âge ne jugent du spinosisme que sur le livre de Boulainvilliers, ou même sur un article léger et peu sincère de Bayle, que Voltaire néanmoins, avec sa rare et féconde sagacité, avait assez bien apprécié. « Spinosa, disait-il, avait entendu autre chose que ce que Bayle entend, et par conséquent Bayle peut avoir eu raison, sans avoir confondu Spinosa. » En Allemagne même, où Spinosa, dès l'origine, avait rencontré quelques échos craintifs, on ne s'était guère occupé de ses idées dans la première moitié du siècle. A la vérité, le plus éminent disciple de Leibniz, Christian Wolf, avait combattu celui que Leibniz avait nommé un « habile opticien. » Si Bayle semble n'avoir pas voulu comprendre, décidé qu'il était à combattre l'absolu dogmatisme sous toutes les formes, Wolf a l'air de n'avoir pas su comprendre. Son essai de réfutation, bien qu'imité et fortifié même par sa nombreuse école, était si peu proportionné à la taille de son adversaire, qu'il servit longtemps après à convertir Fichte au spinosisme même. Peut-être avait-il produit le même effet sur le Diderot de l'Allemagne, Lessing.

Quoi qu'il en soit, c'est à Lessing que Spinosa doit l'honneur de tant occuper l'attention des penseurs, et même de tout le monde lettré. Épris d'une même passion pour la vérité et pour la liberté, le bibliothécaire de Wolfenbüttel ne rencontra jamais une doctrine persécutée, une intelligence opprimée, sans vouloir à

l'instant même la délivrer, la protéger. Regardant la philosophie, moins comme un ensemble de vérités, que comme la recherche constante du vrai, comme la culture infatigable de la pensée; jamais satisfait des découvertes accomplies, des notions acquises, mais toujours plus avide d'investigations et de vues nouvelles, Lessing était charmé de la hardiesse avec laquelle Spinosa subordonne toutes choses au principe souverain, et sait sacrifier l'individualité même de l'homme à l'universalité de l'infini. Un jour il eut un long et profond entretien avec Jacobi, qui était venu lui demander des armes contre le spinosisme. « La philosophie de ce Spinosa, que nos compatriotes traitent comme un chien mort, est aussi ma philosophie. Ἓν καὶ πᾶν, l'unité et le tout, s'écria-t-il, je ne sais pas autre chose. » Lessing mort, Jacobi mit le public dans la confidence de l'entretien. Le candide Mendelssohn, leur commun ami, crut cette publicité si offensante pour la mémoire de Lessing, qu'elle hâta sa mort. Sa protestation irritée occasionna une polémique bruyante, dont le principal résultat fut de tirer Spinosa de l'oubli. « La sensation, dit son éditeur définitif, le docteur Paulus, fut semblable à celle qu'eût produite l'apparition d'un monstre africain à peine connu de nom. » Cette sensation fut d'autant plus vive qu'elle était mêlée d'une surprise très naturelle. Quoi, disait-on, c'est Jacobi qui se porte pour vengeur de Spinosa! Un penseur amoureux de la plus élégante clarté, un écrivain si pur, comment pouvait-il endurer l'ennui d'une étude pareille? Lui, qui croit en la

divine Providence, autant qu'en la personne humaine; qui fonde sur les attributs de cette personne la croyance même à l'être surnaturel par excellence, à l'invisible auteur de la nature; lui, le défenseur persuasif du sentiment universel, à tant d'égards le continuateur de Leibniz et de Rousseau tout à la fois, comment pouvait-il en venir au rôle d'apologiste de Spinosa? Ne disait-il pas à Lessing même : « Je n'ai pas d'idée plus intime, ni de plus solide conviction, que celle d'une cause finale, celle que je fais ce que je pense, au lieu de penser seulement ce que je fais [1]? » Et néanmoins le voici qui déclare, après Lessing, que le dogmatisme rationnel et démonstratif, sous peine d'inconséquence, ne saurait aboutir qu'au spinosisme! Il écrit à Hemsterhuys : « Spinosa était doué du sens le plus droit, d'un jugement exquis, d'une justesse, d'une force, d'une profondeur de raisonnement difficiles à surpasser. » Oui, il va jusqu'à s'écrier : « Sois béni, ô grand et saint Baruc! En méditant sur la nature de l'Être suprême, tu as pu t'égarer en paroles, par des mots; mais la vérité divine était dans ton âme, l'amour de Dieu faisait toute ta vie! »

Nous avons vu pourquoi Jacobi pouvait admirer le génie de Spinosa, et pourquoi cependant il devait taxer son système d'erreur. Nous n'avons plus qu'à suivre ici l'impression que cette admiration produisit, à la suite des brillantes et curieuses *Lettres sur la doctrine de Spinosa*. « L'écrit de Jacobi, écrivait l'historien Fülleborn en 1796, est entre les mains de tous les

[1] *Lettres sur la doctrine de Spinosa* (en allem.), p. 40.

amis de la philosophie. » Ce qui avait contribué à répandre cet ouvrage et l'esprit qu'il respire, c'était l'effort tenté par plusieurs plumes diversement distinguées, toutes ardentes à donner le spinosisme pour une forme du théisme, et même pour un secours très utile à l'interprétation savante des vérités chrétiennes. Rehberg, Heydenreich et Herder s'étaient attachés comme à l'envi, en 1787, à plaider cette thèse insoutenable. Dans ses *Dialogues* intitulés *Dieu*, Herder surtout avait porté la prédilection jusqu'à substituer aux idées de Spinosa des pensées très différentes, quand le prétexte d'éclaircir ou d'orner le langage de l'*Éthique* ne suffisait pas pour en rendre les doctrines moins panthéistes. Le point que le prédicateur de Weimar était du moins fondé à soutenir, c'est que les chrétiens doivent apporter à cette lecture austère un sens libre de préjugés, l'impartialité qu'avait montrée saint Paul en empruntant au poëte Aratus ces mots profonds : *Nous sommes de race divine*. Le spirituel *Messager de Wandsbeck*, Claudius, suivit ce conseil, et mit la controverse du jour à la portée de l'Allemagne entière.

Si l'un des principaux historiens de la philosophie en Allemagne, Tiedemann, fut loin de juger Spinosa avec une telle faveur, il concourut cependant aussi à détruire les préventions affermies par son prédécesseur. Tandis que Brucker avait regardé cette doctrine éminemment absurde, *absurdissimam* [1], comme une impiété révoltante, destructive de la morale aussi bien que de la théologie naturelle, l'auteur de l'*Esprit de la*

[1] *Histor. crit. philos.* T. V, p. 693 sqq.

*philosophie spéculative*[1] n'y voyait qu'un nouvel essai de mysticisme judaïque et alexandrin, très inférieur « à la religion du déiste, mais très compatible avec la Providence, le gouvernement du monde et l'adoration de Dieu. Une *modification*, douée de la conscience de soi, dit-il, peut éprouver confiance, vénération, amour même pour ce sujet infini, où elle occupe à peine la place d'un atome. Quoique ce sujet, cette *substance unique*, ne soit pas libre, cependant chacun de ses modes intelligents est capable d'obéir aux lois nécessaires et éternelles qui la régissent ; et convaincu de leur sagesse parfaite, il peut s'y soumettre avec une parfaite tranquillité. »

Un tel point de vue pouvait attirer au spinosisme quantité d'esprits mystiques, ravis de le voir attaquer l'indépendance orgueilleuse de l'homme, proclamer le néant du monde, de la matière, du temps ; et nous inviter, en un langage qui rappelle les sofis, Thomas à-Kempis, Malebranche, à tout voir en Dieu, à tout rapporter aux choses éternelles, à tout sacrifier au bien universel, à l'intérêt pour ainsi dire divin. Les chrétiens même propagèrent cette sympathie trop enthousiaste. Certaines analogies avec l'Évangile, comme la maxime de mettre Dieu au centre de la vie morale, de réduire les commandements pratiques à l'amour d'un Dieu souverainement juste et miséricordieux, modèle de la

[1] T. VI. p. 234 sqq. — Quant à Tennemann (T. X, p. 463 sqq. 478 sqq.), il regarde le spinosisme comme un *paradoxe*, en désaccord avec lui-même et avec les intérêts de la *raison pratique* ; comme une *hétérodoxie*, qui n'accorde de réalité qu'à la pensée, pour aboutir à un mécanisme fataliste.

véritable vie, *veræ vitæ exemplar ;* mais surtout le mérite d'avoir salué le Christ comme l'être en qui la volonté divine, l'âme divine, la voix divine, se sont manifestées d'une manière unique et accomplie : voilà ce qui les rendait si indulgents envers Spinosa. Eux aussi furent près d'appeler la *Clef du sanctuaire* ce *Traité théologico-politique,* où la religion chrétienne est en effet une religion de pardon, et la foi en Christ la foi dans le pardon divin, encore plus que dans la sagesse divine. Eux aussi se sentirent disposés à excuser les premiers traducteurs français du fameux Traité, d'avoir pris pour devise la pensée de saint Paul : « Là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. »

A ces élans de mysticité, à ces apparences de christianisme se joignait, comme un commentaire propre à les justifier, le souvenir de la vie si originale de Spinosa. Avec quelle ardeur industrieuse on releva les traits qui honorent son caractère, qui inspirent pour sa destinée une compassion des plus sympathiques. Cet homme simple et généreux, si stoïque pour lui-même, si affectueux, si dévoué pour les autres, si vertueux et si pur, si sobre et si chaste, qui pratique tour à tour la tempérance d'un anachorète d'Orient et la résignation d'un sage chrétien, qui sait maîtriser la douleur physique aussi énergiquement que les passions de l'âme, qui sait sacrifier sans effort visible tout ce qui captive les hommes, la richesse, les honneurs, la gloire et jusqu'aux hautes amitiés ; qui sait préférer à tout une dignité indépendante, la paix de l'étude et de la retraite ; ce phthisique de génie, ce héros de la

pensée abstraite, dont l'existence fut une longue méditation, et qui s'éteignit avant quarante-cinq ans, paraissait la touchante image d'une carrière presque édifiante. En la remettant en honneur, on espérait s'associer en quelque chose à ses mérites variés. Une portion notable du zèle d'humanité et de justice philanthropique, si honorable pour les fils du XVIII[e] siècle, venait ainsi servir la mémoire de Spinosa.

Parmi ceux qui tournaient de ce côté l'opinion publique, il faut citer en première ligne l'orateur religieux qui laissa presque autant de traces dans l'histoire des idées philosophiques que dans celle du dogme chrétien. Schleiermacher était convaincu que jamais philosophe véritable ne fut « sans Dieu, » ne fut athée, et que Spinosa en particulier avait été un vrai adorateur de la Divinité. Sa théorie morale elle-même lui paraissait le foyer des pensées les plus hautes et les plus pures. « Venez sacrifier avec moi, s'écrie-t-il, une boucle de cheveux aux mânes du saint et méconnu Spinosa! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut son commencement et sa fin, l'universel son unique et éternel amour; vivant dans une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira dans le monde éternel et il vit que lui aussi était pour le monde un miroir digne d'amour; il fut plein de religion et plein de l'Esprit-Saint; aussi nous apparaît-il solitaire et non égalé, maître en son art, mais élevé au-dessus du profane, sans disciples et sans droit de bourgeoisie[1]. » Cette exagération éloquente,

[1] *Discours sur la religion* (en allem.), éd. IV[e], p. 47 sq.

dont l'abbé Antoine Sabatier, peu d'années après, se fit l'écho en France, dans une *Apologie de Spinosa,* fut répétée au delà du Rhin à plusieurs reprises et avec plus de vigueur encore. Cinquante ans après, un savant philosophe de Zurich, Conrad d'Orelli, la renouvela dans les mêmes termes, malgré toutes les réclamations qu'elle avait provoquées durant un demi-siècle [1].

Faut-il s'étonner qu'à côté de l'habile prédicateur de Berlin, des poëtes aient aussi cherché à célébrer le fondateur du panthéisme moderne? Le doux et profond Novalis, ce Vauvenargues de l'idéalisme germanique, ne fut pas seul à s'enivrer de cette substance éternelle, de ce « Dieu-Nature qui s'agite sourdement dans les eaux et les vents, sommeille dans les plantes, s'éveille dans l'animal, pense dans l'homme et remplit tout d'une activité qui jamais ne s'épuise [2]. » Mais nul exemple ne fut plus entraînant que celui du chef même de la littérature nationale, que les Hégéliens appellent le πάνυ du siècle. Spinosa, on le sait trop, était pour Gœthe la philosophie en personne. Jacobi, dans sa terre de Pempelfort, le lui avait fait apprécier, par l'endroit qui le charmait le plus, par cette calme sérénité qui change la raison en une « retraite céleste. » Gœthe, d'ailleurs, était né spinosiste. Peu d'écrits, de son propre aveu, lui étaient aussi chers que les œuvres de ce génie infiniment plus profond, disait-il, et plus pur que le sien. La méthode mathématique, la marche pesamment régulière de l'*Éthique* le

[1] *Vie et doctrines de Spinosa* (en allem.), 1849, préface et *passim.*
[2] *Œuvres*, T. II, p. 90, 151, 172.

passionnait presque autant que ce « souffle de paix qui apaise tout, » et qui le ramène à son « vieil asile, » chaque fois que son esprit manque de lumière ou de repos. Ce qu'il y a d'épique, de plastique, dans cette évolution abstraite de l'unité divine, attachait le poëte par les liens piquants d'un contraste fécond. Ce désintéressement qui n'a souci que de l'être absolu des choses, d'une réalité tout impersonnelle ; qui se dévoue comme Prométhée, qui cherche et court comme Ahasvérus, qui aime Dieu à tel point qu'il refuse d'en être aimé en retour, qui n'est enfin qu'une manifestation même de l'essence divine[1] : voilà ce qui semblait à Gœthe la principale preuve de la perfection même spéculative du spinosisme. Aussi n'hésite-t-il jamais à adorer cette « unité éternelle, qui se révèle en mille manières, qui se crée elle-même d'éternité en éternité. » Il l'anime, à la vérité, comme Pygmalion avait fait respirer et marcher sa statue, par le souffle de l'amour. La *pensée* et l'*étendue,* l'esprit et la matière, ces deux *ingrédients* de l'univers, il les considère comme deux *représentants*[2] également autorisés de la Divinité. Se perdre dans le sein de ce Tout où Dieu agit par la nature, comme la nature agit en Dieu, telle lui est la condition du bonheur individuel. Reconnaître le Dieu-Nature, l'aimer et le faire aimer, telle est la suprême conquête de la vie et de la poésie, comme Gœthe le dit même dans ses vers « sur le crâne de Schiller, » de

[1] Spinosa, *Éthique*, V, prop. 17. — Gœthe, *OEuvres*, T. XVI. — III. — XL, p. 452.

[2] *Stellvertreter Gottes.*

ce Schiller qui avait admiré Kant autant que Gœthe vantait Spinosa, préférant aux *attributs et modes* de la *substance* ce qu'il nommait les *trois paroles de la foi*, c'est-à-dire Dieu, l'âme immortelle, la liberté morale.

La prédilection marquée par Gœthe dut influer, non pas seulement sur les écrivains qui avaient pris pour modèle l'art sévère des Anciens, mais aussi sur les esprits dont l'unique règle était l'inspiration personnelle. L'*hellénisme* et le *romantisme* devinrent également utiles, sinon favorables au naturalisme spinosiste, l'un directement, l'autre par une suite d'effets détournés. L'ardeur dont l'antiquité grecque fut étudiée de nouveau sous la conduite des Heyne et des Frédéric-Auguste Wolf, devait plus d'une fois avoir pour résultat un vif penchant pour cette adoration gracieuse ou enthousiaste de la nature, dont le polythéisme est l'expression poétique. Ce fut du moins l'impression qu'il produisit sur ces studieux et pénétrants élèves des universités d'Allemagne, que représentaient au Séminaire de Tubingue Hegel, Hoelderlin et Schelling. Le moins connu d'entre eux, l'auteur d'*Hypérion*, Hoelderlin, regardait la laconique formule du panthéisme d'Élée, que Lessing avait commentée devant Jacobi, ἓν καὶ πᾶν, comme l'abrégé, non pas seulement de la civilisation hellénique, mais de la sagesse et de la vérité éternelles. L'unité et la totalité, l'unité différant d'elle-même[1], l'univers se divisant en parties innombrables; Dieu, centre et âme du monde, s'épanouissant à travers l'infinie variété de

[1] Ἓν διαφέρον ἑαυτῷ. Voyez M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, préf. p. V.

toutes choses : voilà les pensées que la jeunesse des académies caressait avec tendresse et parfois développait avec un génie éloquent. Ce fut pour les combattre qu'un helléniste sobre, un dialecticien inflexible, Louis Ancillon, montra, au sein de l'Académie de Prusse, en quoi l'esprit inhérent au polythéisme grec diffère du génie chrétien, lequel part du fait primitif d'une création absolue et pose ainsi d'emblée un être primitif et librement créateur[1]. En apparence les saillies du romantisme furent moins avantageuses au succès des panthéistes. A leur début, rien n'y semblait plus contraire que ces *humoristes*, ces *fantaisistes*, ces rêveurs à noms, à caprices divers, mais tous si jaloux de tout voir, de tout puiser dans un *génie* sans frein, dans leur *moi* original et indépendant. On se souvient combien cette tendance étendue avait subi d'influences opposées : Rousseau, Sterne et Shakspeare, aussi bien que Hamann et Jacobi, Kant et Fichte. Le signe auquel ses partisans prétendaient reconnaître « l'éminence spirituelle, la perfection divine, » c'est-à-dire, la haute inspiration, devait être infiniment varié. Pour les uns, la supériorité se marquait par l'ironie, par la faculté de se jouer de toutes choses avec tout, caustiquement et même sentimentalement, mais sans reconnaître jamais d'autre règle que le hasard de la suggestion momentanée. Pour les autres, à l'impertinence moqueuse se joignait la rudesse, une outrecuidance rustique, empressée à frapper avec une impi-

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 269.

toyable sincérité tout le monde et chaque chose, sous prétexte de devoir dissiper les vaines illusions et ramener à la naïve franchise des âges primitifs. Ainsi que l'ironie, cette grossièreté s'était décorée de l'épithète de *divine:* Dieu lui-même semblait inspirer l'une et l'autre. C'était aussi Dieu qui remplissait les premiers d'ivresse, d'une fougue indomptable et licencieuse, d'une sorte d'incandescence perpétuelle ; les autres, de paresse, d'une nonchalance gracieuse, dédaigneuse, d'une inaction semblable à l'état végétatif. Cette dernière forme de pensée ou de vie intérieure était particulièrement recherchée, après les hyperboles dont l'avait célébrée un poëte ingénieux et savant. A en croire Frédéric Schlegel, le *laisser-aller*, cette volupté de l'ironie et de l'insolence tout à la fois, n'égale pas en puissance visible, ni en charme secret la *divine paresse*, ce *divin art de végéter*, par lequel le *moi*, ayant en vain essayé de surmonter violemment les obstacles qui compriment l'individualité, se réfugie dans une quiétude contemplative, indolente comme l'existence de la plante, de toutes les formes de la nature la plus belle et la plus sainte. Demi-sommeil, demi-rêve, situation privilégiée, que ne cesse de goûter le bienheureux Brahma. Là notre esprit tantôt s'abreuve de religion, en se confondant avec Dieu, tantôt jouit de lui-même dans une abondance inénarrable. C'est bien là, comme on a défini le sommeil, *pars humanæ melior vitæ ;* c'est mieux, c'est *vita divina*. Une même expression, le mot de *génie*, désignait ces états divers. Chacun de ces états en effet, disait-on, émane du foyer

commun de la réalité et de l'imagination, de la religion et de l'art. Chacun, en vertu de cette origine, tend à transformer la vie et la société, à les ennoblir, à les diviniser. Chacun est donc également légitime, saint et divin. Il faut donc suivre l'impulsion du génie, dût-il heurter de front le sens commun : dès qu'ils lui sont contraires, le bon sens, le sens moral même, ne sont plus que non-sens. On arrivait ainsi à une maxime tout opposée à celle-ci : « Ce n'est pas dans les choses extraordinaires et bizarres, avait dit Pascal, que se trouve l'excellence de quelque genre que ce soit. » L'excellence du genre *génial* devait résider d'ordinaire dans le paradoxe, et se mesurer à la singularité des fantaisies, des saillies, que l'on confondait par principe avec une originalité féconde. Mais qui ne voit quelles doctrines philosophiques devait servir cette disposition parfois grotesque ? La *substance* de Spinosa, n'était-ce pas le *génie* d'un chacun ? Le *moi* et ses caprices, n'étaient-ils pas les suggestions, les modifications du Dieu qui s'y était *incarné* ? De là des auxiliaires nombreux pour le plus ferme des panthéistes.

Cependant, si les mystiques et les romantiques devenaient des alliés pour Spinosa, leurs adversaires, les matérialistes, pouvaient aussi trouver plus d'une inspiration agréable dans tel passage de l'*Éthique*. Ils ne pouvaient être que satisfaits de voir les âmes pieuses admirer Spinosa. Si l'espoir devait naître en eux qu'ainsi le fatalisme dominerait de plus en plus, ils devaient surtout concevoir l'ambition d'emprunter à

la géométrie spinosiste un air de rigueur ou de profondeur, que le *Système de la nature* n'avait pas trop réussi à leur prêter. Il suffisait, dans cette vue, de transporter à la nature physique tout ce que Spinosa attribue à la substance universelle. Par un rapide et facile travail de traducteur, par l'essai d'animer, de vivifier la substance infinie, n'amènerait-on pas les panthéistes à regarder comme Dieu l'essence énergique de la matière, de la matière douée d'un mouvement et d'une législation spontanés ? Dieu, continuait-on, la Nature, apparaît et naît, pour ainsi dire, à tout instant en toutes choses; chaque être, chaque manière d'être, est une apparence, une enveloppe passagère de l'être unique, de l'immense corps de l'univers. Le spinosisme s'adaptait à une telle interprétation, dans la définition même qu'en donnait le Dictionnaire de l'Académie française : « Une doctrine suivant laquelle Dieu est un agent universel, une force répandue dans toute la nature. » Ce qui ajoutait encore à l'illusion, ou semblait autoriser la prétention de donner Spinosa pour un des aïeux du matérialisme moderne, c'était l'esprit de sa morale même. Si la science consiste à connaître la nature, et la sagesse à en jouir, répudions les préceptes d'abstinence, de privation, de renoncement divers; éloignons la tristesse, les douleurs, et délectons-nous aux biens, aux spectacles enchanteurs de la nature ! Spinosa recommande l'amour de la vie, autant que Platon et l'Évangile recommandent le souvenir de la mort. « La chose du monde à laquelle un homme libre pense le moins, dit-il, c'est la mort ; et

sa sagesse est une méditation, non de la mort, mais de la vie, *non mortis, sed vitæ meditatio est*[1]. »

Outre ces efforts si variés, ramenant par tant de routes contraires au même terme, une cause plus générale explique mieux encore l'influence subitement acquise par le spinosisme. C'est qu'il répondit à deux besoins vivement sentis vers la fin du XVIIIe siècle. Premièrement, il satisfit à cette recherche d'unité dans la science, que tant d'autres systèmes avaient négligée, ou plutôt sacrifiée à tel dualisme, à tel antagonisme incapable de contenter les hautes intelligences. En second lieu, il combla, ou parut combler plusieurs vides laissés par le théisme, aussi bien que par le déisme. Le théisme n'avait-il pas trop cherché la Divinité dans le monde des détails, dans l'infinie variété de la création ? Spinosa la montrait dans l'infiniment grand, dans le centre et l'ensemble du tout. Le déisme n'avait-il pas à ce point séparé Dieu et l'univers, que l'un n'avait plus aucune influence sur l'autre ? Spinosa venait présenter ce rapport comme une chose indissoluble et essentielle, *consubstantielle* et *immanente*. Spinosa rappelait le théisme et le déisme, avec excès, il est vrai, au sentiment de la toute-présence de Dieu dans la création.

Dans le domaine spécial de la philosophie contemporaine, enfin, combien de circonstances, combien de motifs contribuèrent immédiatement à une résurrection triomphante du spinosisme ! Le prudent Kant, qui avait voulu mesurer avec la dernière exactitude les

[1] *Éthique*, IV, prop. 67.

pouvoirs de la raison et en fixer les limites pour jamais, avait écrit à Mendelssohn : « Je ne comprends rien à votre Spinosa, à ce cartésien de la Kabbale ; absolument rien, pas même depuis que Jacobi l'a interprété avec les grâces de son atticisme[1] ! » Mais Hamann, son ami, avait écrit à son tour : « Le principe de Bruno, la *coïncidence des contraires*, vaut à lui seul plus que toute cette *Critique*[2] » ; et par ces mots curieux, il avait en quelque sorte présagé la doctrine qui succéderait à l'idéalisme kantien. En effet, l'espèce de scepticisme qui réduisait toutes choses à l'homme, à la *subjectivité* de la pensée ou de l'existence individuelle, devait précipiter aisément les gens de cœur et d'imagination dans l'extrémité contraire, dans le dogmatisme le plus objectif qui se puisse concevoir, vers l'intuition d'une substance unique et universelle, où le *moi* s'absorbe et se confond avec le monde et avec Dieu. Les empiétements du *moi absolu* devaient provoquer les excès du *tout absolu*. L'*unité* du premier, prétendant produire les choses par cela seul qu'il les conçoit, ou qu'elles n'existent pour lui qu'autant qu'il les conçoit, devait entrer en lutte avec l'*identité* du second, aspirant à tout dévorer, parce que tout se rapporte à lui, si tout n'est pas compris en lui. Ajoutons que ces deux systèmes avaient en commun le plus important peut-être de leurs éléments. Ils reconnaissent, quoique de façons opposées, pour autorité exclusive ou souveraine, l'autorité de l'idéal. L'idéalisme, telle est la conclusion définitive de l'école de

[1] *Œuvres*, T. II. [2] *Œuvres*, T. VI, p. 301.

Kœnigsberg. Sceptique chez Kant, positif chez Fichte, l'idéalisme devient éminemment dogmatique chez Schelling et Hegel, au point de s'y confondre avec le spinosisme même. La pensée ne garantit qu'elle-même, avait dit Kant; la pensée donne l'être, disait Fichte. L'être reproduit la pensée, dira Schelling; et Hegel ajoutera : La pensée est l'être même. Voilà pourquoi l'on pouvait regarder les principales écoles d'Allemagne tour à tour comme filles de Kant et comme parentes de Spinosa.

# LIVRE IX.

---

## SCHELLING.

« Schelling est l'homme qui tira la philosophie allemande du labyrinthe d'une psychologie à la fois idéaliste et sceptique, pour la rendre à la réalité et à la vie. »

M. V. Cousin.

« Schelling a énoncé dans les expressions les plus fortes la persuasion que l'*intuition esthétique* est l'invariable organe de la philosophie, et que la science doit être considérée comme un art... Il a fondu ensemble, dans son idéal des beaux-arts, la religion et la science... De là ces procédés d'artiste, ces allures de théosophie et de mythologie, qui caractérisent son système et son école. »

M. H. Ritter.

Frédéric-Guillaume-Joseph de Schelling naquit le 27 janvier 1775 à Léonberg, dans le royaume actuel de Wurtemberg. Fils et élève d'un pasteur savant et éclairé, il se distingua de très bonne heure par une intelligence vive, pleine de feu, féconde en images grandes et belles. Dès l'âge de quinze ans, vers 1790, il se rendit à l'université de Tubingue, où, s'étant lié étroitement avec Hœlderlin et Hegel, il unit l'étude de la littérature grecque, et surtout hébraïque, à celle

des philosophies de Kant et de Herder. Avant vingt ans, il publia divers opuscules qui annonçaient un disciple de Fichte. En 1798, il alla grossir le groupe d'éminents esprits, réunis dans cette académie d'Iéna qui, depuis Mélanchton, depuis Wolf, avait utilement parcouru toutes les phases de la philosophie allemande. C'est à Iéna que les frères Schlegel et Louis Tieck avaient établi l'atelier du romantisme et son tribunal. C'est là, et dans la capitale du duché, à Weimar, qu'écrivaient ou enseignaient Gœthe, Schiller, Herder, Fichte, Steffens, A. de Humboldt. Aux environs, à Weissenfels, se mourait Novalis. Après 1800, Schelling y domina, entouré d'une élite de jeunes maîtres dociles et enthousiastes : Schad, Fries, Krause, Gruber, Ast. Hegel lui-même vint, l'année suivante, s'asseoir aux pieds de son ancien condisciple. Sur ce théâtre brillant, celui-ci tenta de dépasser, plutôt que de continuer, le philosophe alors encore le plus considéré, Fichte. Après avoir d'abord cherché l'*Absolu* dans le *Moi*, il voulut le trouver dans le *non-moi*, dans la nature, dans l'*Ame du monde*[1]. Tandis qu'en 1799 et en 1800 il avait encore exposé l'*Idéalisme transcendantal* et la *Philosophie de la nature* comme deux faces de la même doctrine, en 1801 il fondit l'une et l'autre théorie dans un système d'*identité*, dans le système du *Tout-Un*[2]. C'est là ce qu'il entreprit, non-seulement dans les *Dialogues* intitulés *Bruno*,

[1] Voyez les ouvrages de Schelling, qui portent trois de ces titres.
[2] *All-Eins-Lehre*.

mais dans un *Journal de physique spéculative* et dans des *Annales de médecine.*

L'effet que produisit cette tentative poétique à la fois et savante, fut immense. Dès 1803 l'Électeur de Bavière offrit à l'auteur une situation séduisante à Würtzbourg, entre Paulus et Hufeland ; quatre ans plus tard, la charge de secrétaire perpétuel à l'Académie des beaux-arts de Munich. En 1827 Schelling fut appelé à l'université que le roi Maximilien venait d'ériger en cette ville ; et quelque temps après la mort de Jacobi, ce prince lui confia la présidence de l'Académie des sciences. Ces deux fonctions, Schelling les remplit jusqu'en 1840, à l'avénement de Frédéric-Guillaume IV, qui l'invita à venir occuper la chaire que Hegel avait illustrée dans Berlin.

A Würtzbourg, à Munich, Schelling avait publié grand nombre d'écrits, les uns consacrés à développer la *Philosophie de la nature,* à l'étendre et à l'appliquer ; les autres à la justifier contre Fichte, contre Jacobi, et même contre Eschenmayer, un de ses premiers sectateurs. En 1816 parut son dernier ouvrage, un travail mythologique, les *Divinités de Samothrace.* A l'âge où d'autres avaient seulement pris la plume, Schelling la déposa, se promettant toutefois de la reprendre, avant de quitter ce monde. Les trente années qui suivirent furent dévouées à la création d'une théologie spéculative, complément nécessaire de la philosophie de la nature. C'est cette *philosophie de la révélation* qu'il commença d'exposer à Berlin en 1841, et dont il décrivait ainsi la mission : Elle donnera des

so'utions *réelles*, et non abstraites ou verbales; elle reculera les bornes actuelles de la conscience humaine. S'il avait rompu le silence un instant, en 1834, c'était pour répondre à quelques reproches que lui avait faits M. V. Cousin; et aussi pour adresser à son tour des reproches bien autrement graves au penseur qui s'était emparé du sceptre philosophique en Allemagne, et qui avait cessé de vivre, mais non de régner, à Hegel.

Dans tous ses ouvrages, Schelling, comme écrivain, montre la même supériorité, et peut-être aussi plusieurs sortes de défauts : un langage original, de l'enthousiasme, de la chaleur, de la vigueur, une certaine puissance créatrice, riche en nobles formes, en expressions pittoresques, et, selon le mot de certains admirateurs, en tournures *plastiques*. Si quelques critiques ont relevé une légère pente à la diffusion, à la confusion même, ils oubliaient que l'auteur obéissait à l'inspiration libre, à une contemplation ardente, et qu'il avait même ressuscité à dessein l'idiome mystique des Tauler et des Jacob Bœhme. Des juges compétents regardent le style de Schelling comme supérieur à sa parole, et trouvent son énonciation empreinte d'une incertitude qui ralentit parfois le cours de l'improvisation. Quoique fort au-dessus de l'aride et laborieux débit de Hegel, elle n'avait pas, dit-on, la verve lumineuse et entraînante qui distinguait l'enseignement de Fichte. Si la volonté, si l'action caractérise Fichte, et le raisonnement Hegel, Schelling brille éminemment par l'imagination. Il est poëte, et poëte admirable, non-seulement dans les essais poé-

tiques qu'il publia sous le nom de Bonaventure, mais dans ses vues philosophiques. « Rien de plus calme et de plus digne que l'approche et la conversation de Schelling. Cet homme, dont la tête exprime la majesté et la force, a vieilli dans l'exercice des idées. Il est la tradition vivante de la philosophie germanique... Que de monologues et de combats dans cette grande âme ! Que de révisions il a dû faire de son propre système ![1] » Qui pourrait ne pas le vénérer, l'admirer, l'aimer ?

Quoique sa philosophie soit généralement connue, il n'est pas aisé d'en exposer la partie religieuse. D'abord, le philosophe s'est exprimé sur Dieu diversement, à différentes époques; puis, il n'accorde pas à la théologie une place à part. Dans son système, Dieu est partout, parce que rien n'est hors de Dieu. Tout y est donc théologie, mais rien n'en porte le titre spécialement. Une autre difficulté, c'est que Schelling n'observe pas une marche méthodique en développant sa pensée. Cédant à l'inspiration du moment, il reprend, sans le modifier visiblement, le même ordre de conceptions qu'il a déjà parcouru plusieurs fois. Lui-même il en convient, puisqu'il déclare en plus d'un endroit que son système n'est point achevé, qu'il se compose de fragments détachés, et qu'il reproduit des élans de poëte, plutôt que les méditations réglées d'un penseur. Conservons le mot de *philosophie*, dit-il, et gardons-nous d'y substituer même les termes de *sagesse* et de *science;* car il s'agit d'*aimer la sagesse* et d'*aspirer*

[1] M. Lerminier, *Au delà du Rhin* (1835) T. II, p. 28.

seulement, quoique sans relâche, *à la science*[1]. Chacun de ses écrits est une de ces aspirations indépendantes, qui sortent d'une même intelligence, mais qu'il est cependant malaisé parfois de coordonner, ou de réduire en système.

L'étude assidue et respectueuse que nous avons faite des œuvres de Schelling, nous conseille de renfermer notre tâche dans les deux périodes où son génie nous semble avoir atteint son apogée. Dans l'une il *construit* l'univers et *produit* l'absolu ; dans l'autre il déroule, il représente l'univers, par son rapport d'émanation avec l'absolu. Nous aurons ainsi à décrire une double composition, une *cosmogonie* et une *théogonie*, la formation de l'Univers-Dieu et la constitution du Dieu-Univers, ou bien, un naturalisme religieux et une théosophie physique.

Peut-être faut-il néanmoins rappeler auparavant l'époque à laquelle Schelling, préparant les opinions qui portent son nom, marchait encore sous la bannière de Fichte. Ce fut, il est vrai, un attachement de courte durée. Ni chez Kant, ni chez Fichte, il n'y avait de quoi satisfaire un esprit également avide des beautés de la création et des mystères du monde idéal. Aussi le vit-on de bonne heure attaquer le moraliste de Kœnigsberg, au sujet même de ses doctrines religieuses. Comment, s'écrie-t-il, Dieu n'existerait que parce que l'homme a besoin d'être heureux ! Non, Dieu ne serait pas, si le désir de la félicité était l'unique garantie de son existence. Offrir pour récom-

[1] *Écrits philosophiques*, p. 150.

pense à la vertu un bonheur futur, c'est prétendre la payer d'une *illusion morale* [1]. La raison dédaigne, repousse pareille prime d'encouragement, parce qu'il est de sa nature d'être toujours plus raisonnable, et par suite plus libre, plus indépendante, en un mot, plus heureuse.

L'allure épique de sa brillante et féconde imagination, non moins que l'étendue de ses connaissances historiques et naturelles, devait pareillement éloigner Schelling de l'école de Fichte. Elle le porta promptement à reconnaître que, si le *moi* peut produire la sphère de la vie pratique, il est incapable d'engendrer la nature physique. Le *non-moi* de Fichte apparaissait à Schelling, non plus comme une limitation, une négation, mais comme une affirmation, comme une réalité aussi positive que le *moi*, comme le solide et nécessaire pendant du *moi*. Voici donc, continuait Schelling, deux puissances parallèles, l'une interne et idéale, l'autre externe et réelle, la sphère de l'âme et celle de la nature. Les forces, les lois qui animent et régissent ce double domaine, ne seraient-elles pas de même corrélatives et correspondantes? Les principes de la nature ne doivent-ils pas se retrouver dans l'âme humaine, à titre de lois de la conscience et de la raison? et celles-ci ne pourraient-elles pas se vérifier à l'aide du monde extérieur, où elles doivent exister sous forme de lois physiques? Tant que l'on s'obstine

[1] Allusion aux preuves spéculatives de l'existence de Dieu, traitées par Kant d'*illusions dialectiques*. Voyez Schelling, *Écrits philos*. préf. p. VI, p. 115-122; — 172 sqq.

à n'admettre pour réel que l'un ou l'autre de ces deux côtés, on reste hors d'état d'expliquer l'ensemble des choses et d'atteindre l'unité que réclame l'esprit. Ceux qui se bornent à déduire du *moi* la nature, ne pourront jamais épuiser l'infinie variété des objets ; et ceux qui prétendent dériver le *moi* de la nature, ne sauraient atteindre à un être infiniment simple et un, à l'*absolu*. Sans doute, les procédés ordinaires de l'entendement ne nous font pas comprendre comment l'infinie variété peut sortir d'une unité absolue, ni comment l'absolue unité s'accorde avec une variété infinie. Mais ce que nous voyons incontestablement, c'est que l'une et l'autre sphère se perd dans un infini commun. Cet infini, où toutes les deux s'absorbent, dont toutes les deux dépendent également ; ce point suprême, où elles se confondent et s'identifient, jusqu'à ne plus laisser paraître nulle différence ; cette unité d'*indifférence,* ne serait-ce pas l'absolu même? Ne serait-ce pas ce quelque chose qui sert de fondement à l'esprit comme à la nature, et dont la primitive unité se divise en s'épanouissant en deux mondes distincts, en celui qui se développe avec conscience et en celui qui se produit sans conscience ?[1]

Voilà comment Schelling se séparait de Fichte, le complétant et le réfutant tout ensemble. Schelling restait idéaliste, mais son *idéalisme* cessait d'être *subjectif,* comme l'était celui de Fichte, pour devenir *objectif* et *absolu*. Il devenait *objectif,* en posant en face du sujet qui

[1] *Exposé du vérit. rapport de la philos. de la nature avec la théorie de Fichte*, 1806, p. 8, 15, 23 et *passim*.

contemple un objet digne d'être contemplé, un monde réel, corrélatif du monde idéal, la *nature*, sorte de sœur ou d'épouse pour l'*esprit*. Il devenait *absolu* en plaçant au fond, au centre de ce double monde un principe commun et consubstantiel, une substance une et identique, la même âme, le même père pour ainsi dire, à savoir, l'*Absolu*.

Comment Schelling était-il arrivé à cette vue? Quel est l'instrument propre, quelle est la méthode spéciale de sa philosophie? L'organe de la science absolue, dit-il, c'est une contemplation immédiate de la vérité parfaite, c'est une *intuition intellectuelle*, où l'esprit qui voit touche si immédiatement à l'être absolu qu'il ne saurait s'en distinguer. La connaissance que procure cette intuition diffère de la connaissance vulgaire ou secondaire, d'abord en ce qu'elle possède pleinement, dans les idées éternelles, la pure substance de la vérité infinie; puis, en ce qu'elle ne résulte pas d'un travail successif et limité, inductif ou abstrait. La vraie science forme un tout organique, disposé et lié d'après la loi de sa nature, l'unité. Elle atteint de prime abord au point suprême de l'intelligence, à la sublime hauteur des choses divines. En possession de l'idée d'absolu, cette mère unique de toutes les idées universelles, elle pénètre directement l'essence et la forme de toutes choses; elle aperçoit le reflet des idées à travers la nature entière. Elle saisit, dans l'identité du savoir et de l'être, l'harmonie des lois de la raison avec celles du monde; elle fait sortir de l'unité de l'absolu les deux ordres de choses qu'il renferme,

l'humanité et la nature ; de même qu'elle fait rentrer dans le sein de l'absolu, comme dans leur essence commune, le réel et l'idéal, les corps et les âmes. Si tel est l'immense produit de l'*intuition intellectuelle*, ne convient-il pas de l'envisager de plus près ?

Son premier caractère, c'est la puissance d'apercevoir l'absolu d'une manière directe ; et ce trait important ne saurait être solidement contesté. Oui, la raison peut avoir immédiatement conscience de la réalité d'un être absolu, car elle possède ce que Descartes appelait l'idée de la perfection infinie. Mais la seconde propriété de cette intuition est plus douteuse : elle n'appartient qu'au génie doué d'une certaine infaillibilité spéculative, et tellement élevé au-dessus du sens commun, du jugement général, qu'il peut les dédaigner, ou doit même en prendre le contre-pied. C'est qu'elle est une révélation, une vision qui est racontée, mais qui ne saurait être discutée. Qui peut atteindre jusqu'à elle, la comprendra ; qui n'en a pas reçu le sens, voudrait en vain se l'approprier, ou même la critiquer [1].

De là un troisième attribut : elle est une espèce de *construction*. Elle laisse s'épanouir de soi-même tout ce que contient l'essence infinie ; ou bien, elle montre comment les idées particulières et les existences individuelles sont fondées et comprises dans l'unité éternellement vivante de l'être absolu. Cette méthode *constructive*, qui s'appelle aussi *productive*, *génétique* ou créatrice, ne se borne donc pas à organiser l'univers

[1] *Leçons sur la méthode des études académiques*, p. 96 sqq. 115 sqq. *Bruno*, p. 59, 78 sqq.

par rapport à son centre ; à mettre chaque chose en son lieu, à sa date, dans l'évolution universelle et continue de la pensée divine. Mais elle tend à établir, par une sorte d'expérience transcendante, comment l'absolu se reflète dans toutes les formes d'êtres, qui participent toutes de lui, puisque toutes en émanent.

On le voit, la construction de Schelling est une hypothèse. « C'est un *postulat,* dit-il, indispensable au « sens intérieur [1]. » Mais, demanderons-nous, ce sens est-il capable de produire aussi les éléments sur lesquels il s'exerce, et qu'il transforme si merveilleusement? S'il les reçoit ou les emprunte, le constructeur ne recourt-il pas à l'observation, à cette expérience tant méprisée? En effet, Schelling avait prétendu que l'expérience lui servait à vérifier, à confirmer ses doctrines spéculatives. Cependant les efforts de sagacité et de dextérité, qu'il déploie pour montrer que ses doctrines sont en tout conformes à l'histoire réelle du monde et de l'humanité, prouvent plus certainement l'une ou l'autre de ces deux choses. C'est que l'intuition pure avait commencé par puiser dans l'ample trésor des connaissances expérimentales ; ou, que le philosophe a tâché, par des ressources extraordinaires, de traduire et de retrouver dans l'histoire ce qu'il avait d'abord conçu spéculativement. Dans le premier cas, fallait-il si rudement repousser le bon sens et la raison commune, l'expérience et la critique? Dans le second cas, devons-nous nous fier à cet accord prétendu entre le système et la réalité?

[1] *Écrits philos.* p. 334.

Ces réserves faites, assistons au développement de la nature interne et externe de Dieu, telle que nous l'expose la construction de Schelling. Si ce développement varie dans les deux périodes que nous avons distinguées, il n'en demeure pas moins le même sur deux points, qu'il faut signaler dès à présent.

Premièrement, Dieu existe, parce qu'il ne peut ne pas être, parce qu'il est l'être même, ce qu'il y a d'immédiatement présent à l'esprit humain, et d'essentiellement réel dans l'univers. Aussi n'est-il nullement besoin de prouver son existence.

En second lieu, Dieu est l'absolu dans la forme, comme dans l'essence, dans l'histoire, comme dans la nature. Or l'absolu, c'est l'unité dans le fini et dans l'infini, c'est l'indivisible identité de tout ce qui paraît divers et opposé dans le monde idéal et dans le monde réel. Dieu est donc le centre, le médiateur des termes contraires, qui dès lors se présentent chaque fois comme deux pôles de la même sphère. La manifestation de Dieu n'est donc que le développement de tout ce dont Dieu est principe ou fin. La loi des manifestations divines ne diffère donc pas de la loi de l'univers, c'est-à-dire de l'identité dans la dualité, ou plutôt dans la triplicité. Ainsi, encore un coup, tout révélant l'absolu qui est en toutes choses, il serait absurde de vouloir prouver l'absolu.

Voici maintenant les deux phases successives de la religion de Schelling. Durant la première, le philosophe élevant le monde jusqu'à l'absolu, Dieu lui apparaît particulièrement dans l'histoire ; pendant la se-

conde, le théosophe mêlant l'absolu à la nature, Dieu lui révèle spécialement sa présence dans la nature.

L'absolu étant également essentiel à l'esprit humain et aux êtres matériels, de telle façon que ce qui est idéal dans l'histoire est réel dans la nature, et que le monde accompli de l'histoire serait une nature idéale, ce que l'on appelle l'*État* se produit sous la double forme de l'*histoire* et du *monde*. Cependant l'histoire, manifestant surtout la liberté humaine et par elle l'esprit universel, est par préférence une révélation successive de l'absolu, une démonstration permanente de son activité infinie. Épanouissement total de la vie propre à l'intelligence absolue, l'histoire est le vivant miroir de cette intelligence, sa création continue et éternelle : l'histoire est sainte.

Trois périodes s'y succèdent. Dans la première l'absolu s'appelle le Destin[1], et forme une puissance aveugle, insensible, privée de conscience, prête à détruire ce qu'il y a de plus grand ou de plus juste, et finissant par la décomposition du monde antique. Dans la seconde, qui commence avec l'ère de prospérité de la République romaine, le destin se transforme en Nature, en une loi éclatante, qui asservit la liberté même et qui établit parmi les peuples une législation mécanique. La troisième période enfin marque l'avénement de la Providence. Dieu, qui se forme encore à travers les deux premières phases, a cessé de *devenir*, il est constitué, il existe dans la plénitude de son être.

[1] *Schicksal.*

tences réelles étaient en Dieu sous forme d'idées; elles devaient, nous en ignorons le motif, s'éloigner de leur centre, s'en échapper, prendre corps, et constituer comme une armée en défection, c'est-à-dire la nature. Cette désertion, cette déchéance n'est toutefois que la première partie de l'histoire. Son second acte, c'est une sorte de retour des rayons au centre, c'est la réconciliation éternelle des êtres tombés avec le principe dont ils s'étaient détachés [1]... Les interrogations se pressent en présence de cette théorie singulière. Quelque chose peut-il *déchoir* de l'absolu, puisque rien ne saurait exister hors de l'absolu? Qu'est-ce qui pouvait conduire Dieu à laisser dégénérer ses idées, à laisser tomber les êtres? Quel genre de loi règle soit l'éloignement soit le retour des idées divines? Quelle cause détermine, force les êtres à se réconcilier avec l'absolu? Quand et comment savent-ils s'ils sont revenus à leur principe, et destinés à y rester attachés? Peut-être valait-il donc mieux remplacer cette théorie par la solution succincte que Schelling avait donnée du problème de la révélation spontanée de Dieu, en disant qu'elle était « moralement nécessaire [2]. » Peut-être aussi fallait-il préférer à l'une et à l'autre réponse celle de Platon et de Leibniz : Dieu crée parce qu'il aime, et se révèle parce qu'il est bon.

Tel est le premier essai de théodicée tenté par Schelling. A dater de 1806 ce philosophe entra dans une

[1] *Philosophie et Religion*, p. 61 sqq.
[2] *De la liberté*, p. 492.

phase nouvelle, un peu obscure, pleine d'une *sainte nuit*, comme s'expriment certains panégyristes. Ses *Aphorismes* l'ouvrent, ses *Divinités de Samothrace* la ferment. Si, durant la première période, l'influence de Fichte se fait remarquer à côté de celle de Spinosa, on aperçoit clairement dans la seconde de puissantes affinités avec la théosophie de Jacob Bœhme, de Hamann et de Baader. Une autre différence, c'est le soin de substituer au mot d'*absolu* le mot de *Dieu* : substitution qu'explique le désir de présenter la philosophie de la nature comme le seul *théisme* véritable, et non pas comme une sorte de *naturalisme*, ainsi que le soutenait Jacobi. Les principes qui dominent dès lors sont les suivants.

Puisque Dieu est le fond de toutes choses, tout est *religieux*, tout annonce l'existence de Dieu. Point d'idée plus haute que celle de la *divinité du Tout*. Le tout est divin. Peut-on rien détacher de Dieu? Le tout est absolu. Peut-on rien déduire ou dériver de Dieu? Ainsi, quiconque étudie le tout ou contemple l'univers, contemple Dieu, étudie la manière dont Dieu existe.

Qui vous autorise à identifier de la sorte Dieu et la nature? La raison, répond Schelling; la raison qui est en Dieu, et par laquelle il s'affirme lui-même avec une entière connaissance de soi. Dieu étant la raison même, il est absurde de vouloir s'élever par degrés à la connaissance de Dieu. L'homme doit reconnaître immédiatement la Divinité qui habite en lui, et savoir qu'en lui elle se reconnaît elle-même pour divine. De même que le tout est divin, l'esprit est divin. Dieu se pro-

nonce dans l'esprit, comme il se déclare dans le tout.

De là cette conséquence, si différente des doctrines de l'ancien théisme : Dieu n'est pas l'être suprême, le plus réel des êtres, il est l'être universel, l'essence de tout être. A l'Être suprême, Schelling oppose l'Être un et unique ; à l'Être le plus réel, il substitue l'Être seul réel et éternel. Dieu, étant le centre, dit-il, ne peut pas être le faîte ; et s'il n'est pas la réalité par essence, il n'est pas Dieu, ou plutôt il n'y a point de Dieu [1].

Dieu est donc successivement le tout ou l'univers, la raison ou l'esprit, la réalité ou l'essence des choses. Ces diverses attributions, ne faut-il pas les concilier, puis les réduire en système ? La notion d'absolu suffira pour les concilier ; la loi de dualité, exprimant l'identité, servira à les grouper en un tableau méthodique. En effet, l'absolu, le tout dans sa forme première, se manifeste, bien qu'en restant entier, sous une forme secondaire qui est la nature, à travers deux ordres de relations, le réel et l'idéal ; à des puissances, à des degrés divers, mais parallèles, contemporains et consubstantiels, dont chacun est de plus une totalité relative, puisque chacun exprime la totalité absolue. Dieu se transforme relativement, en un tout réel, en un tout idéal, d'abord par une activité douée de conscience, ensuite par une activité privée de conscience.

| | Comme Réel : | Comme Idéal : |
|---|---|---|
| Première puissance : | pesanteur et matière. | Vérité et science. |
| Seconde puissance : | lumière et mouvement. | Bonté et religion. |
| Troisième puissance : | organisme et vie. | Beauté et art. |

[1] *Annales de médecine spéculative*, T. I, P. I, p. 22 sqq.

Au-dessus de ce triple ordre de puissances vient se placer, comme un second univers, correspondant au premier, une nouvelle transformation de l'absolu :

| Réellement : | Idéalement : |
|---|---|
| En système du monde (macrocosme), | En histoire, |
| En homme (microcosme). | En État. |

Sans discuter la valeur de ce tableau, demandons à son auteur ce que lui-même s'est demandé : Pourquoi l'absolu pose-t-il tant d'ordres finis et relatifs? Parce que, répond-on, la révélation de Dieu a besoin d'objets où elle puisse se produire... Plus loin nous entendons faire une autre réponse : « Le monde fini n'a qu'une existence apparente; il ne serait pas, si la présence de Dieu ne le rattachait au monde infini comme un ciment, comme une *copule*... » Cette seconde solution ne le satisfaisant pas davantage, Schelling recourt à la distinction spinosiste entre la *nature naturante* et la *nature naturée*. Les choses sont dans la *nature naturante*, dit-il, comme les conceptions sont dans l'âme : elle en est la source et la substance...[1] Un seul point nous paraît nettement ressortir de tout cela : c'est que la nature émane de Dieu, pour que Dieu se révèle en elle et par elle. C'est aussi là ce que nous apprend un recueil publié en 1809, sous le titre d'*Écrits philosophiques*, recueil où Schelling, sous l'inspiration de Jacob Bœhme, tente un nouvel essai d'expliquer la création. Celle-ci lui semble alors le résultat d'un désir qu'éprouve Dieu, du désir de s'engendrer soi-même... Le mal est donc aussi l'œuvre de Dieu? Non,

[1] *Annales de méd. spécul.* T. I, P. II, p. 9 sqq. 34 sqq.

le mal n'est pas réel, quoiqu'il soit nécessaire. Il est nécessaire, parce qu'il est ténèbres. Or, Dieu quie st lumière, a besoin des ténèbres pour manifester pleinement, par voie-d'opposition, la splendeur de sa puissance [1]... Cette image tient étroitement à une autre théorie de Schelling. Toute génération, toute naissance commence par l'obscurité, ou sort des ténèbres. Dans chaque existence la lumière lutte contre les ténèbres. Partout où celles-ci prédominent, le mal l'emporte... Mais qu'est-ce donc que le mal? C'est l'effort que fait une volonté particulière pour asservir la volonté universelle. Le péché s'accomplit, aussitôt que l'homme prétend s'ériger en créateur, en principe souverain [2].

L'intervention de la volonté surprenait ici les contemporains, encore plus que la puissance si étendue accordée à l'homme, vrai rival de Dieu. Mais elle atteste du moins le désir qu'avait Schelling de garantir sa doctrine du reproche de panthéisme. Ce désir, au surplus, paraît aussi, lorsqu'il s'efforce de représenter son Dieu comme essentiellement moral. Dieu n'a permis le mal, dit-il, que pour faire éclater davantage sa bonté. C'est la victoire remportée par Dieu sur le mal, qui a rendu sensible et effectif l'amour infini. S'il n'y avait pas de mal, il n'y aurait pas de Dieu [3]... Néanmoins, ce même Dieu est de nouveau caractérisé par des traits qui sont loin d'en faire une personne. Il re-

[1] *Écrits philos.* p. 440 sqq., 450 sqq.

[2] *Ibidem*, p. 488 sqq., 474 sqq.

[3] *Allgem. Zeitsch. von Deutsch. für Deut.*, T. I, P. I, p. 40 sqq., 487 sqq., 492 sqq.

devient quelque chose qui n'a d'autre attribut que de n'avoir point d'attribut[1], quelque chose qui n'est ni réel ni idéal, ni lumière ni ténèbres. Dieu n'est plus même le *principe primitif*[2], il forme le *non-principe.* Dénomination obscure, qui a pourtant joué un grand rôle parmi les sectateurs de Schelling, comme si elle eût pu les aider à rendre compte de l'opposition du réel et de l'idéal. Ces deux puissances contraires, avait dit le maître, peuvent s'attribuer au *non-principe,* à titre de *non-antithèses,* que l'amour concilie ensuite en les ramenant à l'identité éternelle... Sans prétendre juger ou même saisir la nature de ce « principe sans principe », on peut affirmer qu'il n'est pas plus personnel que l'absolu et le tout. L'auteur le déclare, du reste : c'est dans l'homme seulement que Dieu arrive à la personnalité. L'homme, c'est Dieu à l'état de personne, Dieu dégradé ou élevé, c'est-à-dire à la puissance de l'individualité, sous une forme explicite: *Deus explicitus.*

Nous voici parvenus à un épisode curieux, à la querelle de Schelling avec Jacobi. Dans son attachant ouvrage sur les *Choses divines*, Jacobi avait avancé que nulle alliance n'était possible entre le théisme scientifique et le naturalisme spinosiste[3]. Cette assertion avait suggéré à Schelling le dessein de prouver que la philosophie de la nature était seule capable de fonder le vrai théisme, c'est-à-dire un système où la con-

[1] *Prædicatios, ibid.* p. 496 sqq.
[2] Non *Urgrund*, mais *Ungrund* (sans-principe, non-principe).
[3] Jacobi, *Œuvres*, T. III, p. 382.

naissance de la nature servît de base à la véritable religion. Comment Schelling cherche-t-il à soutenir cette thèse? A l'aide d'une distinction devenue fameuse, entre le Dieu *implicite*, non épanoui, de la nature, et le Dieu *explicite*, pleinement épanoui dans l'esprit humain. Pour que Dieu soit absolu, dit Schelling, ne faut-il pas qu'il ait devant lui un objet, et que cet objet soit lui-même? Oui, pour avoir conscience de soi, l'absolu sort de l'état d'*involution*, d'enveloppement sans conscience, ou d'*aséité* pure, son premier état. Il en sort par une *évolution* nécessaire, qui est la révélation de soi, la création. Dans cette situation, il n'est encore intelligent qu'à demi; sa sagesse n'est encore qu'un instinct aveugle : c'est la situation même de la nature, c'est le Dieu d'un naturalisme solide [1]. Voici maintenant comment il devient la Divinité libre et sainte du théisme. Si le Dieu de la nature *se fait* principe, en rendant passive celle des parties de son essence qui servait d'abord à agir, *il est* principe, en restant principe de soi, son principe moral. Dieu ne peut créer qu'en faisant principe une partie de lui-même, une puissance qui rende la créature passive, ayant sa vie en Dieu. Mais il se fait en même temps principe de lui-même, en ce qu'il vit indépendamment à l'égard du monde, au-dessus du monde, en subordonnant la partie inintelligente de son essence à sa partie supérieure. Dieu est le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga; mais en tant qu'alpha il n'est pas ce qu'il est comme oméga. Il n'est Dieu en un sens émi-

[1] Schelling, *Denkmal*, etc., p. 74 sqq., 84 sqq.

nent que comme oméga; non encore développé, il est le Dieu alpha. Si le naturalisme tient pour celui-ci et le théisme pour l'autre, la vraie religion concilie les deux adorations dans le culte d'une Divinité plus haute, alpha et oméga tout ensemble. Un Dieu personnel, qui ne renferme pas la double puissance, la nature et l'esprit, ne mérite pas plus le titre de Divinité, qu'un cercle sans centre ne doit être appelé cercle. Enfin, Schelling persistait à dire qu'à sa religion seule convenait le titre de théisme, que s'*arrogeait* celle de Jacobi.

Ce fut là un spectacle intéressant, qui est encore instructif, en ce que Schelling définissait à merveille le théisme, sans parvenir à persuader que sa doctrine s'accordait entièrement avec cette définition. Il importe de voir comment de tels émules concevaient une foi dont chacun s'attribuait exclusivement la légitime possession.

Est théiste, avait dit Jacobi, quiconque pense que Dieu a créé nécessairement et de toute éternité. Le théiste, répliquait Schelling, croit au contraire que Dieu créa le monde actuel par l'effet d'une libre volonté, que le monde n'existe donc pas de toute éternité; mais que par sa nature même il a un commencement et une fin, et qu'en général l'histoire de ce monde est une chose déterminée et bornée. Le théiste, avait dit encore Jacobi, est convaincu que la liberté de la volonté humaine est une puissance, incompréhensible il est vrai, mais capable de s'attacher au bien; et non pas une puissance fatale, inclinant au

mal comme au bien : si l'homme n'était libre que de cette dernière façon, il serait un esclave misérable. Le théiste, selon Schelling, est persuadé que l'homme est dans un rapport libre et direct avec Dieu, que sa volonté a une racine indépendante de Dieu, et qu'elle peut, soit se tourner vers lui avec amour, soit s'en détourner en s'enfermant en elle-même. Jacobi avait dit enfin : c'est professer le théisme, de croire que la nature est l'ensemble des choses finies, que tout ce qui est hors de Dieu appartient à la nature et ne saurait subsister qu'en restant étroitement uni à la nature. A quoi Schelling répliquait : Le théiste est d'avis que nous pouvons nous rapprocher, comme aussi nous éloigner de plus en plus, du Dieu que nous ne voyons pas à présent, du Dieu personnel; et qu'une séparation doit s'opérer entre les bons et les méchants, séparation inconcevable, s'il n'y avait point de monde pour les esprits.

Il est curieux de comparer ensemble ces deux ordres de solutions, qui ne s'excluent qu'en apparence. L'un et l'autre, Schelling et Jacobi décrivent le théisme, chacun par un côté différent. L'auteur de l'intuition sentimentale dit, non-seulement ce qu'est le naturalisme, mais ce que n'est pas le théisme, son opposé. L'auteur de l'intuition intellectuelle nous apprend ce que c'est que le théisme, et ce que n'est pas le panthéisme. La raison pour laquelle ils semblent se combattre, c'est que Jacobi, pour faire pardonner son théisme, fait d'étranges concessions à son adversaire; et que Schelling, afin de faire mieux accepter son

panthéisme, lui donne les allures de la croyance commune. Jacobi, espérant gagner de nouveaux partisans, étendait outre mesure le champ du théisme. Schelling aspirait à diminuer le nombre d'ennemis qu'avait rencontrés le panthéisme, et à convaincre que la philosophie de la nature était une traduction spéculative du christianisme, une version analogue à ce que des Pères de l'Église avaient nommé le *christianisme de la nature*. Les contemporains ne durent pas tous comprendre cette lutte singulière. Depuis on a reconnu que si Jacobi, malgré la condescendance qu'il montre ici pour le langage des panthéistes, est visiblement plus théiste que Schelling; celui-ci, dans cette belle profession de sa foi, est loin d'enseigner le panthéisme ordinaire. Aussi son panthéisme a-t-il été qualifié de *transcendant*, pour être mieux distingué des doctrines postérieures, ou du panthéisme *immanent*. Si ce dernier aboutit, disait-on, à matérialiser Dieu en l'identifiant avec la nature, le panthéisme de Schelling idéalise la matière même, en l'imprégnant de la beauté, de la grandeur, de la substance divine.

Quant aux antagonistes de Schelling, ils trouvèrent dans sa justification même de nouvelles armes contre le système qu'il enseignait depuis dix ans. Comparant le portrait qu'il traçait ainsi du théisme avec les éléments de son système, ils déclarèrent qu'il y avait peu d'accord entre les deux termes du parallèle. La libre création, qu'a-t-elle de commun avec la révélation nécessaire de l'absolu ? Le libre vouloir de l'homme ressemble-t-il à la manifestation irrésistible de la na-

ture dans les facultés humaines? Le Dieu personnel peut-il être assimilé à l'identité *indifférente* de l'absolu et du monde ?

Une dernière phase attendait la philosophie de la nature, pour la rapprocher davantage de la foi que Schelling avait si bien définie. On commençait à interpréter, à tourner cette philosophie, de façon à la changer d'abord en philosophie des mythes, puis en philosophie de la révélation. La croyance primitive de l'humanité, voilà ce que Schelling se proposait de découvrir, en même temps que d'accommoder à son système antérieur.

Ce vaste et hardi dessein demandait d'autres moyens que la contemplation intérieure d'un esprit original. Il fallait recourir aux documents historiques, aux traditions, aux fables, aux légendes sacrées des nations. Il fallait devenir philologue, étymologiste, archéologue, historien en divers genres. Il fallait entreprendre pour le génie religieux de l'humanité ce que Vico avait tenté pour la jurisprudence primordiale, pour la sagesse sociale. Il fallait bien des ressources différentes pour établir que le Dieu primitivement caché s'est révélé imparfaitement dans la nature, c'est-à-dire dans la mythologie; ensuite parfaitement dans l'esprit, dans une personne, c'est-à-dire en Jésus-Christ et dans le christianisme.

Cette sorte d'*esprit* des cultes, de *génie* des symboles, fut appliquée par Schelling, pour la première fois, dans un travail ingénieux sur une doctrine peu connue, celle des Cabires [1]. Le sens intérieur de cette doc-

[1] *Des Divinités de Samothrace*, 1815, in-8°.

trine, c'est la représentation d'une vie continue qui, à travers une suite de puissances et de progrès, s'élève de ce qu'il y a de plus profond à ce qu'il y a de plus sublime. C'est une expression poétique de cette magie universelle, de cette théurgie éternelle, qui travaille et transforme le monde, rendant sans cesse et partout visible ce qui est invisible, et réel ce qui est idéal. C'est là que Schelling prétend apercevoir la forme la plus pure du paganisme, par conséquent le culte le plus voisin du christianisme, le plus propre du moins à préparer à une révélation complète de la vérité absolue[1].

Par ses *Divinités de Samothrace*, Schelling abordait le problème qui l'occupe depuis plus de trente ans, celui d'ajouter une théosophie chrétienne à sa théosophie naturelle. De quelle manière ce beau, mais ardu problème a-t-il été résolu par le Nestor de la philosophie moderne? Nous l'ignorons encore. Plusieurs disciples, il est vrai, et un adversaire célèbre, le docteur Paulus, ont prétendu le savoir. Mais le maître nous invite à attendre encore, et à nous en rapporter uniquement aux œuvres qu'il médite ou compose depuis tant d'années avec une vigueur si intrépide. Quelques morceaux isolés, pour la plupart du genre polémique, écrits par Schelling même, nous permettent cependant d'entrevoir la tendance et la méthode qui président à cette entreprise immense. C'est une science *positive* que Schelling se propose de nous donner; par quoi il entend le contraire, et de l'empirisme pur, et du pur rationalisme. L'empirisme, dit-il, ne s'élève pas jusqu'à

[1] *Des Divinités de Samothrace*, p. 24 sqq.

l'idée d'universalité ; et le rationalisme ne saurait conduire au delà de la nécessité logique et abstraite. C'est de la réalité qu'il s'agit de partir, pour posséder une science *réelle*, une explication *positive* de l'existence tout entière. Or, continue Schelling, rien de plus réel que la liberté de Dieu, que l'activité continue de l'Être véritablement existant. L'expérience, une expérience supérieure, qui embrasse tout, qui saisit et pénètre la raison invariable aussi bien que les phénomènes variables, est l'unique moyen de connaître la Divinité, de contempler sa liberté. Le premier effet de cette conviction fondamentale, c'est que Dieu n'est pas l'être purement universel et infini, mais un être distinct et personnel [1].

Ainsi, quel que soit l'avenir de cette doctrine nouvelle, il est manifeste que, sur plusieurs points, elle se sépare nettement des premières théories de Schelling. Elle abandonne le rationalisme pour l'expérience, elle remplace la nécessité par la liberté, elle substitue au Dieu impersonnel le Dieu-Personne. Peut-être cette différence sera-t-elle niée par quelques disciples modernes ; mais il en est plus d'un aussi qui l'avoue hautement. Stahl et Sengler reconnaissent que la *philosophie de l'identité*, sous sa forme primitive, ne comportait point un Dieu personnel [2]. Aussi, jaloux de revenir avec leur maître à l'antiquité primordiale, à la foi ori-

[1] Voyez la *Préface* de Schelling, en tête de la traduction des *Fragments philos.* de M. V. Cousin par H. Beckers (1834). — La *Première Leçon à Berlin* (1841). — La *Préface* des *Écrits posthumes* de Steffens (1846).

[2] Stahl, *Philos. du droit*, I, p. 100 sqq.; II, p. 175, 216. — Sengler, *Nature de la philos. spéc*, etc. (1834) *passim*.

ginaire de l'humanité[1], commencent-ils par poser la personne, comme le point à la fois fondamental et culminant, dont dépendent la création, la liberté, la vie véritable, sous toutes ses formes. Pouvait-on rejeter, d'une manière plus éclatante, les procédés de la déduction abstraite et de l'idéalisme pur? N'était-il pas exact, ce mot que l'école de Schelling n'avait pu pardonner à Eschenmayer : « L'*Absolu* n'est pas encore le *Dieu véritable?*[2]

Pour nous, obligé de nous en tenir aux anciennes doctrines de Schelling, n'oublions pas que nous avons affaire à un poëme, à un ouvrage d'art. L'auteur a quelque part comparé l'art au Paradis de Dante, au centre de la vie éternelle, tandis que la nature lui semble analogue à l'Enfer, et l'histoire au Purgatoire. La théodicée de Schelling devait-elle être une épopée, une *Messiade* philosophique?

La date où elle parut en explique la faveur, en légitime l'empire. Il s'agissait de tirer la philosophie du labyrinthe d'une psychologie à la fois idéaliste et sceptique, pour la rendre à la réalité, à la nature, aux arts. A l'avantage de l'opportunité se joignait le mérite d'une originalité brillante, féconde en vues hautes ou vastes, armée d'une infinité de connaissances aussi variées que profondes. Les apparences séduisantes d'un ensemble homogène attiraient les esprits, et les retenaient par la facilité de tout expliquer avec

[1] *Das Uralte.*

[2] Schelling, *Allg. Zeitschr. von Deut. für Deut.* 1813. T. I, P. I, p. 65 sqq.

une simplicité rapide et presque magique. Le côté prédominant, d'ailleurs, celui qui rattache étroitement la nature et les arts à la religion, à Dieu, à l'élément éternel des pensées et des êtres, devait plaire aux imaginations pieuses ou hardies, et remplir d'un égal enthousiasme ceux qui cultivaient les arts et ceux qui recherchaient l'unité vivante de la création. Combien le sentiment religieux devait accueillir alors une théorie qui promettait de tout ramener au centre invisible des esprits, de tout considérer à la lumière de Dieu, de tout ordonner sous un point de vue d'éternité, de tout dérouler du haut de la vérité absolue! Nous comprenons d'autant mieux cet assentiment passionné, accordé à la philosophie de Schelling, que nous nous y associons sur un article essentiel, c'est-à-dire sur l'importance de pénétrer les esprits de la douce et puissante conviction de l'omniprésence de Dieu.

Mais à cet égard même n'y a-t-il pas plus d'apparence encore que de solidité? Oui, cette philosophie, dont le souffle généreux porte si haut les contemplateurs du monde divin, ne nous semble guère capable de fonder la piété véritable, ni la véritable morale. Grande et élevée, elle se concilie aisément avec les sentiments primitifs de la religion universelle; mais romanesque, elle ne saurait satisfaire à ses plus sévères exigences. En effet, pareille religion demande que le monde soit une réalité, et non un fantôme, ou un reflet de la sphère idéale; et de plus, que la liberté soit chose individuelle. Cette philosophie, qu'à tort on a taxé d'athéisme ou d'immoralité, risque

cependant de conduire aux mêmes abîmes que l'irréligion, que le fatalisme matérialiste. Ce sont ces dehors séduisants de *religiosité* qu'il importe donc de signaler ici.

Tant qu'un système ne prétend être qu'un ouvrage poétique, qu'une *Genèse*, qu'un poëme de cosmogonie ou de théogonie, on ne peut exiger qu'il soit entièrement conforme au tableau qu'il doit reproduire, à cette œuvre que l'esprit humain porte confusément en soi et qu'il compose d'âge en âge avec des éléments offerts tour à tour par la nature intérieure et par le monde extérieur. Quand, au contraire, ce même système se présente aussi comme l'expression unique et authentique, complète autant qu'exacte, de la vérité éternelle, idéale et réelle à la fois, alors on est forcé de montrer qu'il n'est qu'une fiction, peut-être une illusion. En 1798, Schelling appelait l'*âme du monde* une « hypothèse de la physique supérieure. » La théologie de l'*identité absolue* n'est-elle pas une hypothèse semblable? C'est, si l'on veut, une hypothèse construite avec des faits, sur des données réelles, composée de vues magnifiques, sinon justes, et formant une longue chaîne de conceptions splendides, et qui ont l'air de vérités incontestables. Mais n'est-elle pas plus spécieuse encore, plus chimérique, qu'elle n'est probable, qu'elle n'est imposante?

Qu'est-ce, en effet, que le Dieu de l'*identité absolue?* Il n'est pas aisé de répondre à cette demande avec concision, ni même avec exactitude. « Qui saurait trouver une expression pour rendre une activité aussi

tranquille que le repos le plus profond, pour rendre un repos aussi animé que la plus vive activité, approcherait dans ses notions en quelque chose de la nature de ce qu'il y a de plus parfait[1]. » Dieu, c'est le point où se confondent le mouvement et le repos. Dieu, c'est l'identité du subjectif et de l'objectif, du réel et de l'idéal, de la pensée et de l'être, de l'âme et du corps, de l'essence et de la forme, du général et du particulier, du fini et de l'infini. Dieu est donc tout, comme il est l'unité. Dieu, c'est le *Tout-Un*... Mais s'il est tout, il n'est rien, et le rien est Dieu, comme l'ont objecté les adversaires de Schelling[2]. Celui-ci veut néanmoins que Dieu soit un être, et même un être vivant. La preuve, dit-il, que Dieu est un être vivant, c'est qu'il se manifeste, de deux manières parallèles et contemporaines, dans le monde réel et dans le monde idéal.

Mais cette manifestation est toute la vie de Dieu. Dieu naît, se développe, se produit, se forme, se constitue. Dieu devient et advient, parvient et revient. Dieu parcourt une série sans fin de degrés et de puissances, de phases, dont la plus élevée est cette conscience humaine où il réussit à se reconnaître, à se comprendre lui-même. Dieu sort de la nature inintelligente, de la pierre ou du végétal, pour arriver à la nature intelligente, à l'esprit humain. Qu'est-ce qui le fait ainsi sortir, courir et se remuer si diversement ? Qu'est-ce qui le force de se révéler ? Est-ce sa volonté,

[1] Schelling, *Bruno*, p. 175.

[2] Kœppen, *Le Système de Schelling, ou le Tout de la philos. du Rien absolu*, p. 180.

librement exécutée ? Non, c'est l'ardent désir de s'engendrer lui-même, c'est l'effet d'un instinct fatal, d'une nécessité, d'une condition qui le domine, d'une sorte de Destin. En vertu de cette loi interne et suprême, une portion de la Divinité devient passive : de là la création. En vertu de cette même loi, un élément négatif s'introduit dans l'essence de Dieu : de là la personnalité. En vertu de cette loi encore, Dieu s'épanouit à travers les événements de l'histoire et naturelle et sociale, de l'histoire du monde entier : de là la Providence. Qu'est-ce donc que Dieu ? La neutralité absolue, l'absolue indifférence, l'Absolu ; en d'autres termes, la nature tantôt agissante, tantôt passive ; ou, pour parler avec Spinosa, la *nature naturante* et la *nature naturée*. Peut-être vaut-il encore mieux répondre ainsi : Le Dieu *implicite*, c'est le monde ; et l'homme forme le Dieu *explicite*.

Cependant, Schelling repousse l'épithète de panthéiste. « Le Dieu de l'idéalisme pur, dit-il, comme celui du réalisme pur, est nécessairement un Dieu impersonnel : c'est le Dieu de Fichte, c'est celui de Spinosa. Mon Dieu à moi, c'est l'unité vivante de toutes les forces, c'est l'union du principe idéal avec lui-même, au sein de sa profonde indépendance ; c'est la personnalité la plus haute, c'est enfin l'esprit par excellence... [1] » Mais de quoi sert d'attribuer à Dieu la personnalité, si ce caractère est exclu par d'autres attributs? C'est à la liberté que l'on reconnaît la personne. Or, la philosophie de

[1] *Écrits philosophiques*, p. 481.

l'identité proscrit inévitablement la libre volonté. Les mouvements instinctifs de l'*évolution spontanée* diffèrent de la liberté véritable , autant que le cercle diffère du carré. Il est facile, au surplus, de savoir si un système proclame sérieusement un Dieu personnel. Accorde-t-il à l'homme la vraie personnalité, c'est-à-dire une spiritualité métaphysique et morale, l'immortalité individuelle et la responsabilité ?

Plus d'une fois Schelling s'est occupé de l'immortalité des âmes. Dès l'époque où il était encore attaché à l'adorateur du *moi*, à Fichte, il s'était exprimé en ces termes : « Le *moi*, par son essence, ne subit ni conditions, ni restrictions. Sa forme primitive est celle de l'être pur et éternel. Aussi ne peut-on pas en dire : *il fut, il sera*. On en peut dire seulement : *il est*. Il existe *absolument*, il est donc en dehors et au-dessus du temps : la forme de son intuition intellectuelle est donc l'éternité. Or, en tant qu'éternel, il n'a pas de durée, parce que la durée ne se rapporte qu'aux objets, tandis que la véritable éternité, (*æternitas*, non *æviternitas*), consiste à n'être en aucun temps. C'est le fini qui dure ; la *substance* existe absolument, grâce à sa puissance d'être... [1] » Est-ce là l'immortalité, telle que la conçoit le genre humain ? Non, c'est bien plus, c'est l'éternité propre à cette substance universelle, qui ne tardera pas à s'intituler *identité absolue*. « Il n'y a d'éternel que le *moi absolu*. Voilà pourquoi le *moi* fini doit tendre à s'identifier avec l'éternité pure, avec

[1] *Écrits philosophiques*, p. 57.

l'Infini. C'est à cette fusion avec l'Infini qu'aspirent et le *moi* et le *non-moi;* c'est vers ce but que tous deux s'acheminent sans cesse. Mais ils n'y atteignent qu'en s'étendant, en s'amplifiant jusqu'au point d'anéantir l'unité de la conscience personnelle [1]. » L'influence de Spinosa, on le voit, commence à remplacer celle de Fichte. La manière dont le panthéiste hollandais avait représenté la personnalité, va être justifiée par Schelling. « En identifiant la personnalité avec l'absolu, Spinosa la concevait, non comme absorbée par l'absolu, mais comme élevée, comme exaltée jusqu'à l'absolu. » C'est aussi Spinosa qui semble avoir inspiré cette conclusion : « La raison est forcée de renoncer, soit à un monde intelligible et objectif, soit à une personnalité subjective [2]. » N'est-ce pas la forcer de choisir en quelque sorte entre Scylle et Charybde ? Enfin, pour nous tirer de cette situation décourageante, Schelling nous exhorte par le mot de Sterne : « Je serais fou, si je te redoutais, ô mort; car tant que je suis, moi, tu n'es pas; et quand tu es, toi, je ne suis pas ! » « Cette immortalité-là, s'écria Mme de Staël, ressemble terriblement à la mort ! [3] »

Elle ne ressemble pas moins à la mort, cette autre immortalité que Schelling nous dépeint dans sa théorie de la chute et de la réhabilitation, espèce d'imitation du mouvement des forces centrifuges et centripètes. Les âmes individuelles, d'après cette opinion,

[1] *Lettres sur le dogmat. et le criticisme*, p. 171.
[2] *Ibidem*, p. 195.
[3] *De l'Allemagne*, T. III, ch. VII.

naissent en se détachant de leur centre ; elles se réconcilient avec l'absolu, en retournant à leur centre, c'est-à-dire en mourant. C'est alors, continue Schelling, que déposant tout ce qui est fini et temporel, elles entrent dans l'éternité... A quelle condition capitale y entrent-elles? En dépouillant tout ce qui constitue la personne. Une âme qui conserverait son individualité, ne la garderait que pour son châtiment. Perdre le *moi*, voilà l'unique moyen d'obtenir l'éternelle et pure félicité [1].

Là où l'individualité passe pour un *châtiment*, la liberté ne saurait être que nécessité. L'absolu, à la vérité, est déclaré libre par Schelling, mais à condition d'exclure toute puissance d'action spéciale, par conséquent toute liberté humaine. Le sentiment inné, universel de cette liberté est une illusion. Je ne puis pas plus vouloir contre l'être absolu, que mon bras ne saurait vouloir contre mon corps. La causalité, qui n'appartient qu'à l'infini, à l'univers, condamne l'individu à une absolue passivité. Le mot *Je veux* doit donc être remplacé par *Il faut*, non pas seulement chez l'homme, mais en Dieu même, puisque lui aussi obéit à une nécessité supérieure... Dans notre système, réplique-t-on, il est cependant question de justice ou d'amour, de devoir, de la différence du bien et du mal!... La justice et l'amour y sont la puissance et la fécondité, la force et le mouvement. Le devoir, et l'obligation morale dont il est marqué, y sont des formes qui manifestent l'omnipotence de l'être absolu, de

[1] *Philosophie et Religion*, p. 63-74.

l'être agissant en tous et se servant de toutes choses, à titre d'instruments ou de moyens de révélation. Si c'est toujours Dieu qui se révèle ainsi de façons diverses et opposées, il est absurde de distinguer entre l'égoïsme et le dévouement, entre la bassesse et la noblesse, entre le crime et la vertu. Le mal n'est alors « ni hors de Dieu, ni contre Dieu, *nec extra nec præter Deum*[1]. A parler dialectiquement, il est exact de dire que le bien et le mal sont identiques. Le mal moral, ainsi que la maladie, manque de réalité ; c'est un fantôme, un phénomène, un météore. » Bien et mal, deux *évolutions*, deux actes différents de ce même être qui est l'*Indifférence*, qui est le point insaisissable d'où les contraires s'échappent et où ils se rejoignent finalement. Tout ce qui se développe est libre, parce qu'il se meut ; tout ce qui arrive, dans l'histoire comme dans la nature, s'affranchit en se dégageant, se libère, fait acte de liberté. La plante et l'animal sont donc libres comme l'homme, quoique à des degrés divers... On comprend que la moralité résultant d'une liberté semblable, a de faibles analogies avec la moralité ordinaire. Aussi Schelling qualifie-t-il celle-ci de *négative*. La grande morale, la *morale positive*, celle de l'absolue identité des contraires, n'hésite pas à glorifier les passions, « issues d'une même racine avec es vertus qui y correspondent[2]. » L'immoralité véritable consisterait plutôt, sous ce point de vue, à dompter, à étein-

[1] *Philos. et relig.*, p. 53 sqq. ; *Écrits philos.*, p. 413 sqq.; *De la liberté*, p. 441, 489, 439.

[2] *De la liberté*, p. 441.

dre ces fougueuses et brillantes manifestations de l'inépuisable puissance de l'absolu, manifestations légitimes d'ailleurs autant qu'énergiques, et légitimes précisément parce qu'elles sont si énergiques. Ajoutons enfin qu'il n'y a point de mérite possible, ni même de possibilité de lutter pour la vertu, pour le triomphe du bien, dans un monde en définitive apparent, sinon fantastique. D'après vous, la sphère où s'exerce la volonté est dépourvue de la véritable réalité, de celle qui appartient uniquement aux *idées*, c'est-à-dire aux causes occultes, composant la puissance de l'absolu et déterminant fatalement tout ce qui semble porter le caractère de l'existence dans le temps et dans l'espace.

Nous n'avons garde de conclure, avec certains adversaires de Schelling, que cette théologie est *funeste à la vertu* [1], impie à la fois et antisociale. Nous constatons simplement ceci : un Dieu qui n'est que *Très Fort*, n'est guère propre à devenir l'auteur et la sanction d'un code de sociabilité. De quelque manière qu'on s'y prenne, l'ordre civil, tel que le réclame l'humanité réelle, ne saurait subsister, ni même s'organiser sous l'empire d'un pareil *accord des contraires*. La société religieuse, l'Église, le pourrait-elle davantage? Elle est gouvernée par un maître qui n'aime pas, puisqu'il ne sait pas vouloir; qui ne console, qui ne pardonne, pas plus qu'il ne punit ou qu'il ne connaît de misères; qui n'exige ni respect, ni sympathie, parce qu'il

[1] Voyez Stæudlin, *Manuel du dogme*, p. 179. éd. III.

n'exerce ni désintéressement, ni dévouement; qui ne prescrit, qui n'inspire ni l'abandon de notre être, ni le sacrifice de notre avoir; qui ne distingue pas l'humilité de l'orgueil, ou le don du vol, mais à qui tout mouvement est égal, ou qui ne mesure les choses qu'au degré d'énergie dont elles procèdent, dont elles sont accompagnées.

Malgré toutes les différences qui séparent la philosophie de Schelling et celle de Spinosa, on est donc obligé d'appliquer à l'une la remarque générale faite sur l'autre. Schelling aussi *suppose* autant d'*idées* qu'il a *supprimé* de *faits*. Son système, que nous appelions un poëme, est aussi une hypothèse. Le point d'où il part est un *supposé que*..., une pétition de principe. Mais, comme avait fait Spinosa, ce qu'il semble n'avoir admis que provisoirement et par fiction, il le pose d'autorité, à titre de donnée infaillible. L'absolue identité de la raison humaine avec la raison divine était une question : Schelling, loin de la résoudre, de la prouver, de la justifier, la suppose résolue et inattaquable; il l'affirme, au nom de son génie propre, et il l'oppose sans balancer au génie, au *dictamen* du genre humain. Il se hâte même d'en tirer des conséquences qu'il présente à leur tour comme autant de principes incontestables, telles que l'indivisible unité du réel et de l'idéal, du fini et de l'infini. L'esprit humain, sans doute, ne peut s'empêcher de croire qu'entre lui et l'esprit divin il y a ressemblance et analogie, affinité ou participation; de même qu'il y a une sorte d'analogie, et même d'harmonie, entre la

raison humaine et la nature inintelligente. Mais ce rapport indubitable autorise-t-il la conclusion du panthéisme, l'identité complète ? Les limites de notre intelligence ne sont-elles pas aussi visibles que ce rapport même? Comment cette intelligence peut-elle passer pour le dépôt et l'instrument de la science absolue, de l'omni-science, alors que le génie d'un Schelling même est soumis à de si grandes fluctuations, et que ses sectateurs arrivent à des doctrines si contradictoires, bien qu'ils soient tous également inspirés de la vérité infinie ou de la raison divine?

On avait donc quelques motifs légitimes d'appeler la *Philosophie de la nature* une nouvelle édition du spinosisme. C'en est une édition fort embellie, fort améliorée, et en mille endroits très heureusement corrigée. Pour l'amender, Schelling avait, ainsi qu'il l'annonçait, recouru à d'autres modèles, à Jordano Bruno, d'une part, à Leibniz et à Fichte, d'autre part. Il avait recouru de plus, et par-dessus tout, à lui-même. Voilà pourquoi son *Absolu* diffère, sur tant de points, de la *Substance* spinosiste. Voilà pourquoi son *identité* est mouvante et animée, riante et exubérante; aussi pleine d'énergie, de chaleur, de charmes, que celle de Spinosa est inerte, froide, triste, de fer ou de glace. L'une est une source inépuisable d'âme, de puissance, de joie, la source même du chant et des fêtes, du culte et de l'amour. L'autre est un mécanisme d'airain, une chaîne, un cadre inflexible d'abstractions arides et de formules mathématiquement impérieuses. L'une est à l'autre ce que la poésie est à l'anatomie, ce que la vie,

dans sa beauté et sa richesse, est à la perfection d'un squelette. Cette différence importante ne suffirait-elle pas pour expliquer un des principaux avantages obtenus par Schelling, mais refusés à Spinosa, une longue popularité ?

# LIVRE X.

## ÉCOLE DE SCHELLING.

—

## CHAPITRE PREMIER.

### OKEN ET BLASCHE.

« L'enivrement de prétendues conquêtes déjà faites, un langage nouveau bizarrement symbolique, une prédilection pour des formules de rationalisme scolastique plus étroites que n'en connut jamais le moyen âge, ont signalé, par l'abus des forces chez une jeunesse généreuse, les courtes saturnales d'une science purement idéale de la nature. »

M. A. de Humboldt.

« Elle a introduit systématiquement dans les sciences naturelles, d'une part, la méthode de *construction à priori*, c'est-à-dire, la substitution de l'imagination à l'expérience raisonnée; d'autre part, l'emploi de formules inintelligibles qui font regretter celles de la scolastique, et de métaphores qui trompent sur les idées qu'elles expriment. Elle a professé le dynamisme idéaliste, c'est-à-dire, sous un nom nouveau la doctrine des causes occultes, qui est un dogmatisme illusoire mis à la place d'un aveu d'ignorance... Elle a sacrifié au fatalisme le dogme de la providence et celui du libre arbitre. » M. H. Martin.

« Si je veux fonder une école ? demandait Schelling en 1805. Oui, une école semblable aux écoles de poëtes. Des hommes qui ont reçu les mêmes inspira-

tions que moi, puissent-ils poursuivre, dans un même esprit, ce poëme éternel auquel j'ai commencé à travailler! Donnez-moi quelques-uns pareils à ceux que j'ai rencontrés, et faites en sorte que l'avenir porte aussi des âmes inspirées, et je vous promets que la science trouvera un jour son *Homère*, son principe d'union. Pour cela, il ne faut ni disciples, ni chef, ni maître. Nul n'enseigne, nul n'a d'obligations à personne; mais chacun est le débiteur de Dieu, qui parle par la bouche de tous [1]. »

Peu de maîtres eurent cependant plus de sectateurs, ou des sectateurs plus grands. L'impulsion donnée par Schelling fut aussi puissante qu'étendue. Elle embrassa les lettres et les beaux-arts, non moins que la science et la religion. Elle s'est prolongée jusqu'à nos jours, sous des noms divers, parmi les esprits même qui se portent ou se croient ses adversaires, ses vainqueurs. Elle devait être variée, bonne ou mauvaise tour à tour, selon qu'elle venait, soit de la méthode et de l'esprit général, soit de telle partie, de telle phase spéciale du système commun. Suivant ceux qu'elle saisissait ou qui l'appliquaient, elle pouvait favoriser, tantôt un naturalisme des plus formels, tantôt le mysticisme le plus exalté. Non-seulement elle devait, pour cela même, susciter des partisans infiniment divers, mais voir parfois d'anciens et de zélés adhérents se changer en antagonistes plus ardents encore. Son succès le plus frappant, c'est qu'elle a réagi rapidement, pour le modifier profondément, sur le maître même

[1] Schelling, *Aphorismes*, 28; dans les *Annales de médecine*, T. I, P. I.

de Schelling, Fichte ; c'est qu'elle a nourri et formé celui qui prétendait la compléter et la remplacer, Hegel.

En ce qui concerne la philosophie religieuse, les disciples de Schelling ne firent qu'achever, avec plus ou moins d'originalité, les deux tendances capitales auxquelles sa doctrine avait obéi successivement. De là deux camps distincts, dont l'un proclame le naturalisme, en représentant toutes les formes de l'univers comme le tableau même de la vie divine ; dont l'autre incline à la mysticité, en considérant l'esprit comme produit par la nature et en même temps comme capable de s'élever au-dessus d'elle. Les principaux organes de la première direction sont Oken, Klein et Blasche ; les soutiens les plus connus de la seconde nous semblent Schubert, Steffens et Baader. Il importe de rappeler les idées essentielles répandues par ces écrivains féconds. On y verra d'abord un utile commentaire des conceptions qui appartenaient à Schelling ; ensuite, la source d'une grande abondance de cours, de livres, et quelquefois d'écoles.

Laurent Oken, né le 2 août 1779 à Offenbourg, enseigna d'abord la médecine à Gœttingue, puis la philosophie à Iéna et à Munich, qu'il quitta en 1832 pour Zurich. Il mourut le 11 août 1851, plein de force et destiné en apparence à une longévité fertile. Son nom restera dans les annales de l'histoire naturelle, grâce à tant de ses écrits, où de vastes connaissances se trouvent mêlées à quantité d'aperçus profonds et de paradoxes ingénieux. Comme rédacteur

d'une Revue justement célèbre, l'*Isis*, comme fondateur de la Société des naturalistes d'Iéna, Oken est connu de ceux-là même qui ignorent ses rapports de doctrine avec Schelling. Il est respecté aussi de ceux qui critiquent avec raison la singularité, l'inhabileté de son langage, et cette multitude de métaphores plus étranges encore que celle-ci : La langue, c'est un poisson. Le plus distingué de ses ouvrages, son *Manuel d'histoire naturelle*, demeurera comme un témoignage de sa sagacité et de son savoir, plus que de ses défauts d'écrivain.

On a surnommé Oken le consommateur de la philosophie de la nature, prise dans sa première phase. Il l'est en effet, à plusieurs égards, quant à la méthode même. Il se plaît aussi à procéder par comparaison, par identification. « La méthode que je me suis formée, dit-il, pour marquer la ressemblance [1] que les êtres individuels ont avec l'être divin; cette méthode, en vertu de laquelle je conclus que l'organisme est rond, parce qu'il est une image de la planète, n'est pas vraiment déductive, mais est en quelque sorte dictatoriale [2]. » Cette assimilation de tout à toutes choses, qui plus d'une fois approche tant de l'arbitraire, paraît dans l'ordonnance générale de ce système, dès les premières définitions. La philosophie de la nature consiste, selon Oken, à montrer comment Dieu se transforme éternellement dans l'univers. Mais qu'est-ce que Dieu? C'est le tout, à côté duquel rien

[1] *Ebenbildlichkeit*.

[2] *Manuel de la philosophie naturelle* (tome III), préface.

ne peut exister. De là ces trois aspects : le tout ou Dieu; les êtres particuliers ou les phénomènes divers du monde; enfin l'action du tout dans les êtres particuliers. Quoique Oken déclare expressément que « sa doctrine n'a rien à démêler avec la morale, qu'elle est absolument physique, pure histoire de la nature; » il traite cependant de l'art, de la science, des choses spirituelles et idéales, aussi bien que des objets qui sont du ressort spécial de la physiologie. Le tout, qui lui est Dieu et la nature ensemble, il le divise en tout immatériel et en tout matériel. Dans l'une et l'autre partie, dans la *Théosophie* et dans l'*Hylogénie*, il s'agit de décrire, moins le rapport de Dieu avec le monde, que les formes sous lesquelles Dieu se produit et s'expose : la Genèse des pensées divines ou des phénomènes naturels. Primitivement, la Divinité est *zéro*, un rien absolu et éternel, d'où sort un monde également éternel et absolu. Les êtres individuels sont des zéros relatifs, des existences illusoires. L'homme, toutefois, c'est l'être où l'idée de Dieu devient tout à fait objet. L'homme, c'est Dieu, représenté par Dieu. Dieu est donc un homme qui représente la Divinité dans la conscience personnelle. L'homme le plus parfait, le *héros*, est le plus Dieu; et l'ouvrage du héros victorieux, c'est un État où domine le Droit. Quant à la forme propre de la Divinité, c'est celle d'une sphère en rotation. Plus le divin, essence du tout, s'individualise, plus il se matérialise. Le caractère de la matière est de se charger d'attributs. Dans son état primordial, la matière est, comme Dieu, identique à zéro, entière-

ment privée de qualités distinctives : alors elle se nomme éther. Cet état correspond, dans la nature divine, à la phase originelle des ténèbres. Par le premier acte créateur, Dieu fit succéder la lumière aux ténèbres. Le feu est la pleine conscience de Dieu, dégagée de toute pensée individuelle. Pesanteur, lorsqu'il se concentre en lui-même, Dieu devient lumière, quand il sort de lui-même pour agir; et chaleur, quand il rentre dans sa substance mystérieuse. Le feu, voilà l'unité de cette trinité à la fois naturelle et divine.

Oken, au fond, a tenu parole : la morale est bannie de son système. A la vérité, il divinise le *Héros*, rendant ainsi un dernier hommage au Juste de Kant. Mais en méprisant le *Saint*, en dédaignant le christianisme, en s'avouant hautement « païen, » il prouve que l'unique culte raisonnable à ses yeux, c'est l'adoration de la nature. Qu'on ne prenne pas le change sur certaines expressions qu'il emprunte au spiritualisme. La *pneumatologie* lui est la théorie de la vie en général, de la vie organique en particulier; la psychologie lui est la science des fonctions animales, des fonctions organiques. L'*esprit*, dans son lexique, embrasse toutes sortes d'essences et d'eaux spiritueuses. En un mot, l'*idéal* qui avait été admis par son maître comme pendant du *réel*, en est devenu un simple prolongement, l'extrémité d'un tout homogène.

Georges-Michel Klein, qui mourut dès 1820, professeur à Wurtzbourg, se proposa de mettre en lumière les côtés négligés par Oken, les doctrines morales de la nouvelle philosophie, et en même temps de

les affranchir du reproche de panthéisme. C'est lui qui, au jugement du maître [1], exposa le mieux les idées religieuses de l'école. Tenir un milieu, ferme et sobre, entre le naturalisme et la mysticité, voilà la règle que se traça Klein. Par ses recherches sur le bien et le mal, il continua celles de Schelling sur la liberté. Le monde entier lui offre le spectacle d'un vaste combat de forces opposées. Chez l'homme, lutte entre deux volontés, l'une propre et l'autre universelle. Le mal se produit, aussitôt que je prétends ériger mes désirs personnels en principe régulateur de la vie. Le bien se montre partout où règne la volonté de la raison. Cependant les deux sortes de volontés sont nécessaires à la vie morale de l'homme : il faut que l'une se subordonne librement à l'autre. Reconnaître la suprématie de la volonté universelle, c'est en même temps aspirer à ressembler à Dieu. La religion n'est donc qu'une dépendance de la morale, et l'intelligence divine se réfléchit dans les idées directrices de la libre volonté [2]. A cet égard, Klein s'éloigne peut-être autant de Schelling, qu'il se rapproche de Kant ou de Fichte. Loin de penser que Dieu révèle et épuise son essence tout entière dans la création, Klein est d'avis que l'esprit humain, quoique en état de connaître celui dont il descend, reste cependant à une distance incommensurable de la nature divine. La destination de l'homme est de ressembler de plus en plus à la Divinité.

Les preuves de l'existence de Dieu occupent Klein

[1] Schelling, *Exposition du véritable rapport*, etc., p. 10.

[2] Voyez Klein, *Beitraege* (1805), *passim*; et son *Essai sur l'éthique* (1811).

plus d'une fois. La preuve ontologique, selon lui, répond au déisme, la preuve cosmologique au théisme; mais toutes les deux présupposent l'existence de l'idée de Dieu dans l'homme, de telle sorte que la certitude de sa réalité est la première, la plus directe de nos certitudes. Par quoi cette idée fut-elle d'abord éveillée dans l'homme? Par l'empire d'une civilisation primitive, supérieure, depuis entièrement perdue; par l'influence du sacerdoce et des mystères[1].

Ce n'est pas là l'opinion de Blasche, c'est-à-dire de l'écrivain appliqué à combiner la tendance morale de Klein avec la direction purement physique d'Oken. Né à Iéna en 1776, Bernard-Henri Blasche mourut en 1832, laissant, outre d'excellents ouvrages d'éducation, plusieurs écrits de philosophie spéculative, qui n'eurent quelque importance qu'après la mort de l'auteur. Ce qui le distingue parmi les nombreux partisans de Schelling, c'est une rare clarté de diction et une non moins rare franchise de sentiments. Blasche est l'interprète le plus populaire à la fois et le plus conséquent du panthéisme de Munich. Il est à Schelling, à Spinosa, ce que le *Système de la nature* avait été pour Locke, pour Bacon. Il tient Oken surtout pour une autorité de grande valeur. Sur les disciples dégénérés de Hegel, sur les Richter et les Feuerbach, qui le saluent comme un de leurs principaux devanciers, il a l'avantage des bienséances, d'une noblesse d'expression et d'une tempérance délicate, qui leur sont inconnues. Toutefois, il oppose aussi nettement qu'eux

[1] *Exposit. de la philos. relig. et morale*, § 160-250.

« le point de vue scientifique au point de vue religieux. » Celui-ci, dit-il [1], représente l'univers comme dirigé par une Providence personnelle, d'après un plan dressé sciemment, avec intelligence. L'autre manière de voir identifie la création avec le créateur, les forces des êtres particuliers avec celles de la nature, et n'admet pour tout l'univers qu'un gouvernement impersonnel. Les raisons pour lesquelles Blasche préfère cette opinion à la foi chrétienne, sont assez étranges : elle lui semble plus propre à tranquilliser l'âme, et s'accorder mieux, soit avec les suites naturelles des événements, soit avec la liberté humaine [2]. Néanmoins Blasche ne cesse pas de parler du christianisme avec vénération. Jésus-Christ lui est « le modèle suprême de la vie religieuse, l'harmonie achevée de l'homme intérieur avec l'homme extérieur, la contemplation la plus pure, manifestée par la moralité la plus haute, l'image de Dieu, ou la perfection, dans la sphère spéciale de l'âme. » Aussi se pique-t-il de citer des textes bibliques, des expressions sacramentelles; ce qui serait très louable, s'il ne se permettait en même temps de les interpréter dans le sens du panthéisme matérialiste. La volonté de Dieu, par exemple, est-elle, dans l'Écriture, l'action toute-puissante du soleil? le péché originel est-il la naissance, la formation de l'être individuel?

Pour comprendre de pareilles interprétations, il faut

[1] Voyez son livre sur le *Mal et son harmonie avec l'ordre universel* (1827), *passim*.

[2] *Du Mal*, etc. p. 280 sqq.

se souvenir que Blasche distingue entre le créateur et la création, comme on distingue entre les deux côtés d'un même être. Dieu, pour lui, c'est l'unité du monde, tandis que la nature en est la variété sans cesse changeante. Dieu, comme tout ce qui existe, ne se révèle que par son opposé, c'est-à-dire par l'univers, dans l'univers. La création, dit-il expressément, ne doit pas être séparée du créateur. Le créateur, c'est la nature créatrice [1]. Il n'y a qu'une création, qui remplit tout; qu'un seul être, une seule vie, une seule nature, un seul esprit agissant partout et produisant toutes choses. Il n'y a enfin qu'un seul centre, le centre de l'univers, dont tous les centres posés dans l'espace sont une expression plus ou moins bornée. De là vient que le rapport qui lie les choses créées est un rapport de *concentricité*. Les sphères plus grandes contiennent des sphères moindres, de manière que les petites sont copies des grandes, en même temps qu'images les unes des autres. Le centre de la sphère la plus vaste est donc l'origine de toutes les autres sphères, l'origine du tout; et puisque le tout est animé, le centre suprême est le siége capital de l'esprit qui anime l'univers. Pour notre système planétaire, par exemple, le soleil est centre; il est l'âme, le producteur même du monde. Le créateur qui agit dans le soleil, sous forme de soleil, agit aussi dans les autres planètes, puisqu'elles sont ses organes. Chaque planète à son tour reproduit la nature solaire dans des sphères plus étroites, qui répètent également la constitution planétaire. Chaque

[1] *Du Mal*, p. 94 sqq.

créature particulière, tel minéral, tel végétal, tel animal, est donc un reflet sidéral, une image planétaire, une planète réduite et individuelle. Le créateur s'individualise ainsi dans toutes les créatures, qui ne diffèrent qu'en degré les unes des autres, contenant toutes en une certaine mesure la vie et l'esprit du créateur. Mais c'est dans l'homme que cet esprit offre sa manifestation la plus complète, la plus élevée. L'homme représente le tout sous toutes ses faces. Il est le *sensorium commune* ou l'œil de la planète [1]. Si le minéral ne fait qu'être, en ne formant qu'une masse; si la planète est et croît; si l'animal est, croît et sent: l'homme est, croît, sent et connaît [2]. Si le minéral sommeille en se produisant, si le végétal se reproduit, si l'animal sait produire avec art, l'homme, grâce à une conscience de soi parfaitement éveillée, joint la science à l'art. Réverbération complète de la création tout entière, l'homme est donc l'image de Dieu; et non pas une image vaine et creuse, mais une image où Dieu vit, agit, crée lui-même. Abrégé de l'univers et sa personnification, l'homme est le représentant visible du Dieu vivant, le véritable atelier de la révélation divine [3]. L'histoire de l'humanité est donc par excellence l'histoire de la Divinité. La destination de l'homme, sa loi sera, par conséquent, de toujours mieux représenter la Divinité... C'est ici que doit se

[1] Blasche, *Doctrine phil. sur l'immortalité* (1831), p. 164 sq.

[2] *Du Mal*, p. 128 sqq.

[3] Blasche, *Les attributs divins dans leur accord avec les principes du gouvernement de l'univers* (1831), p. 17. — Chap. V.

placer la distinction entre le bien et le mal, c'est-à-dire entre la fidélité et l'infidélité au caractère organique de la nature humaine [1], comme s'exprime Blasche. Mais c'est ici que paraît aussi le principal défaut du système, le vain effort de sacrifier au naturalisme les exigences morales de la raison.

En effet, la volonté humaine n'y est pas discernée de l'instinct de conservation ; et cependant elle est invitée à se conformer à la volonté universelle de la création. La liberté s'y trouve identifiée avec la nécessité de la nature. Le mal n'existe pas, à vrai dire, ou n'existe que comme condition nécessaire du bien, à titre d'opposé propre à déterminer l'apparition du bien. Le mal physique et le mal moral, la maladie et le péché sont considérés comme deux situations *parallèles*, sinon identiques. La source de tous les deux est la même. L'homme tombe malade, ou pèche, dès qu'il sépare son existence particulière de l'existence universelle [2]. Voilà pourquoi sa naissance même est sa première maladie, cause de toutes les autres, son premier acte d'égoïsme, l'unique racine de tout égoïsme. Si l'homme pouvait ou voulait ne jamais s'affranchir des conditions absolues de l'univers physique et moral, il serait toujours sain et bon. Pourquoi donc s'en détache-t-il par sa naissance, cette première insurrection contre la nature ? Parce que, répond étrangement Blasche avec son école, la défection de l'individu était nécessaire, pour que l'unité de l'ensemble fût pleinement manifestée. Cette défection, d'ailleurs, fait place

[1] *Du Mal*, p. 133.

[2] *Du Mal*, p. 180 sqq.

tôt ou tard à la soumission, à l'expiation, c'est-à-dire à la mort de l'individu. L'immortalité personnelle n'a donc pas plus de fondement solide que le mal moral. Dans l'organisme total de l'univers, comme dans chaque organisme individuel, la matière se transforme sans relâche ; un composé passe incessamment et se tourne en un autre composé [1]. C'est cette *métamorphose circulaire* qui amène chaque élément, chaque atome à devenir une fois molécule parfaite, molécule cérébrale, cerveau humain. C'est cette métempsychose continue de l'esprit divin qui seule est immuable et immortelle.

Mais s'il n'y a point de mal, mais si tout est divin, Blasche a raison d'avancer que le mot de *théodicée* est vide de sens, que toute démonstration d'une justice suprême est parfaitement inutile [2]. D'un autre côté, si le mal est corrélatif au bien, identique avec le bien; si toutes choses sont, à un degré quelconque, des expressions de la volonté créatrice, à quel titre l'auteur oppose-t-il d'une manière si tranchée l'égoïsme humain à la volonté divine ? De quel droit exige-t-il que l'égoïsme se soumette et fasse place à une volonté suprême ? Sur quel fondement condamne-t-il les volontés individuelles ? Ne sont-elles donc pas aussi l'ouvrage de la volonté universelle, de celle qui produit tout en tous ? Comment en vient-il à composer l'homme de deux natures, dont l'une tend à combattre l'autre ? Blasche s'avise même de parler de la responsabilité

[1] Blasche, *Doct. phil. de l'Immortalité*, p. 150-164.
[2] *Du Mal*, p. 197.

humaine, au travers de pages où il déclare si hautement que chaque être est sujet à une nécessité fatale[1]. Rien de plus singulier qu'un tel genre de responsabilité. Je suis responsable, parce que j'ai *pris* naissance, c'est-à-dire parce que je me suis détaché, avec une désobéissance coupable, du vaste sein de la nature ! C'est là mon péché primitif et perpétuel, c'est là ma *coulpe*. Mais qui donc m'a forcé à cette révolte originelle, si ce n'est l'irrésistible volonté de Dieu, ou de la nature ? Et que peut signifier le mot de *péché*, dans un système qui exclut une Divinité personnelle, et pour qui la liberté humaine n'est autre chose que la faculté de reconnaître avec intelligence, de garder avec art, la place que chaque être doit tenir de toute nécessité dans l'ordre immense de la création ? Pour comble de contradiction, Blasche accorde à l'Etat le droit de punir l'individu qui refuse d'accomplir le premier de ses devoirs, d'obéir à la loi générale.

Blasche emploie fréquemment aussi le terme de *Providence*, ce qu'il nomme le côté positif du destin, ce qu'il oppose au *sort*, au côté négatif du destin[2]. Mais sa Providence est un « gouvernement impersonnel, » qui ne diffère point de l'instinct soit physique, soit intellectuel. L'instinct, ce guide interne, cette prévoyance innée à chaque être, lui semble la force centrale, celle qui pousse et domine toutes les autres puissances de la nature. Comme aucune de ces forces ne saurait exister hors du créateur, l'instinct est l'énergie créatrice même, la puissance conservatrice, l'organe spécial de

[1] *Du Mal*, p. 280 sqq. [2] *Du Mal*, p. 290 sqq.

la Providence... D'où vient cependant que vous commandez à l'individu de sacrifier ce besoin de conservation, cette volonté essentiellement particulière ; de l'immoler à la volonté universelle, c'est-à-dire probablement au gouvernement impersonnel de la création ?

Tous les démentis que le moraliste donne ainsi à sa physique, ne nous empêchent pas de convenir que ses ouvrages abondent en aperçus d'une grande justesse, en conseils excellents relatifs aux vérités morales mêmes. Chose étrange, l'éducation spirituelle qui forme la tâche de la vie entière, le constant devoir de guérir l'égoïsme, est ce qui préoccupe spécialement ce savant défenseur du fatalisme. Les efforts ingénieux, ardents, mais malheureux, que tente Blasche pour concilier la doctrine de l'identité avec les irrécusables dictées de la conscience humaine, aboutissent à grand'peine à une sorte de stoïcisme. Aussi bien qu'Oken, il eût pu prendre pour devise ces mots de Marc-Aurèle : « O Nature, tout sort de toi, tout habite en toi, tout retourne à toi ! ὦ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα. »

## CHAPITRE II.

## SCHUBERT, STEFFENS ET BAADER.

« Le dernier mot de la *Philosophie de la nature,* c'est l'immanence des choses en Dieu; dans ce sens-là elle est panthéisme, mais un panthéisme inoffensif et innocent, s'il demeure purement contemplatif, s'il ne prétend fournir qu'une simple exposition de l'être idéal et logique des choses. »

M. DE SCHELLING (1846).

« Chose bizarre! A mesure que diminue et s'efface le vieux fatalisme de climats et de races qui pesait sur l'homme antique, succède et grandit comme un fatalisme d'idées. Que la passion soit fataliste, qu'elle veuille tuer la liberté, à la bonne heure! c'est son rôle, à elle. Mais la science elle-même, mais l'art... *Et toi aussi, mon fils!*. .

M. J. MICHELET.

« Pour échapper au panthéisme, il fallait réhabiliter la liberté. Tout l'effort des adversaires intelligents de Hegel porte sur ce point. » A. LÈBRE.

Le groupe de penseurs que nous venons de caractériser, a été regardé en Allemagne comme une école d'observateurs ou de classificateurs de la nature, comme ses *dessinateurs* [1]. L'autre phalange, qui affectionne la partie mystique du système de Schelling, est considérée, par opposition, comme une classe de poëtes, de peintres de la nature [2]. Pour faire connaître ceux-

[1] *Naturzeichner.*

[2] *Naturpoëten.*

ci, choisissons également trois noms, qui représentent visiblement trois directions différentes dans le même ordre de principes et de desseins. Schubert, partant des phénomènes les plus obscurs, s'efforce d'envisager la nature comme l'élément négatif, comme le symbole de l'esprit, et aspire à découvrir, à saluer l'esprit de toutes parts. Steffens s'élève successivement, et de la nature et de l'esprit, à cette Divinité que Schubert adore comme la source même de l'esprit. Baader s'établit de prime abord dans le domaine spécial de l'esprit, et autour de ce domaine il fait en quelque sorte flotter ou circuler toutes les sphères de la nature, comme on enveloppe un corps d'une robe, comme un globe s'environne d'une atmosphère.

Henri de Schubert, né en 1780, formé dans le commerce de Herder, avant d'embrasser la pensée de Schelling, compléta ses vastes recherches au milieu des trésors minéralogiques de Freiberg, puis au milieu des trésors d'art que possède Dresde. Pendant qu'il s'enrichissait ainsi lui-même, il donna au public diverses sortes d'ouvrages, dont nous ne citerons que les suivants : *Esquisses d'une histoire universelle de la vie* (1806); *Vues sur le côté nocturne de l'histore naturelle* (1808). Entre 1809 et 1816 il dirigea une école industrielle à Nuremberg. De là il se rendit à Ludwigslust, pour présider à l'éducation des enfants du grand-duc héréditaire de Mecklembourg-Schwérin. En quittant ce poste élevé vers 1820, il alla enseigner l'histoire naturelle à Erlangen, et faire paraître ses écrits les plus distingués, concernant la nature maté-

rielle. Plus tard il changea la chaire d'Erlangen contre une semblable à Munich, et contre un fauteuil à l'Académie des sciences, où son savoir si varié et son noble caractère furent toujours mieux appréciés. Aux nombreux travaux physiques de Schubert, il faut ajouter des études psychologiques et même des récits de voyage, si l'on veut comprendre toute l'étendue de son heureuse influence. Le mélange piquant, et parfois bizarre, d'inductions scientifiques et de vues poétiques, ou d'émotions édifiantes, mélange qu'offrent toutes ses productions, devait attirer le public placé hors des écoles, autant qu'exciter la contradiction fréquente des penseurs sévères et des juges spéciaux.

Ce qui ne servit pas moins à étendre le cercle de ses lecteurs, c'est la tentative que Schubert fit de bonne heure de dépasser la philosophie de l'identité, en mettant l'idéal, non en face, mais au-dessus du réel. De même qu'Eschenmayer s'était refusé à « chercher soit dans la nature, soit dans l'esprit fini, Celui qui créa et la nature et l'esprit fini, de peur de confondre l'auteur avec son ouvrage librement fait; » de même Schubert répugnait à renfermer Dieu dans la nature et dans l'histoire. Dieu, pensait-il, surpasse l'une et l'autre; le plus parfait est supérieur au moins parfait; et si la création est le *miroir* du créateur, elle n'est pas sa *face* même. Aussi s'attachait-il particulièrement à celle des théories schellingiennes qui représente la nature comme un élément négatif, comme une apostasie. Cette théorie lui permettait de reconstruire avec talent les traditions des peuples primitifs, dépositaires

d'une civilisation accomplie et d'un bonheur inaltérable. La nature elle-même, dit-il, goûtait alors un âge d'or, un paradis, dont elle n'a cessé de s'éloigner. Depuis l'époque de cette chute universelle, mélange de lumière et de ténèbres, alternative de jour et de nuit. Cet état à jamais regrettable, Schubert pressent que nous le retrouverons un jour au delà de ce monde. Le passé primordial sera notre avenir éternel. Les réminiscences éparses de cette perfection originelle sont les germes, les gages, les présages de la perfection qui nous est réservée. Comment peut-on entrevoir ces germes, ces débris? En étudiant les phénomènes mystérieux, ceux surtout que la science ordinaire traite de dispositions à demi malades. La mort et le cortége des faits qui la précèdent ou l'accompagnent, le magnétisme animal, le somnambulisme, les domaines du rêve, des songes, de la rêverie, de l'inspiration prophétique, voilà les principaux éléments de cette connaissance de la nature primitive; voilà les données qui annoncent la fin de la nature actuelle, l'avénement de la nature à venir. Une induction commune ressort pour Schubert de ces faits de pathologie, qui lui sont les caractères de la santé véritable, perdue, mais à recouvrer : c'est que notre constitution a été et sera capable d'actes aussi différents des effets mutuels de la présente nature, que les mouvements de fermentation et de corruption sont dissemblables des procédés de la vie organique. Grâce au principe supérieur qui dominait dans notre constitution, l'unité, l'harmonie régnait alors entre chacun et le tout; tandis qu'au-

jourd'hui chacun croit sa vie intéressée à se séparer du tout. Revenir à cette unité, expression de la raison universelle et de la volonté absolue ; renaître, se retremper, se régénérer dans cette harmonie, tel est notre moyen de salut et de santé, tel le chemin qui ramène la vie à sa source. Une magie naturelle rétablira notre véritable lien avec le centre vivifiant de la nature. Cette magie, nous la voyons déjà s'accomplir silencieusement par une création incessante, qui nous donne l'espoir que notre existence individuelle sera elle-même renouvelée. L'esprit pressent tout cela d'une manière d'autant plus vive, que sa propre rénovation lui semble inséparablement attachée à la manifestation future et continue de la gloire de Dieu.

Au surplus, Schubert ne se borne pas à montrer, par la peinture du côté obscur des forces naturelles, quel est le rapport primitif de l'homme avec Dieu. Il admet dans le domaine psychique une faculté suprême, consacrée par plus d'un auteur chrétien, l'*esprit*. C'est l'esprit qui transforme l'âme, en la dégageant, dès cette vie, des entraves de la nature déchue et mourante. C'est par l'esprit que l'âme entre en communion immédiate avec son principe parfait, et goûte par intervalles la béatitude infinie. C'est par lui que l'âme développe le germe d'immortalité qu'elle a conservé, ce germe qui possède une puissance de reproduction capable de former en son temps un corps nouveau, assorti à une destinée plus haute.

Au traducteur de Saint-Martin qui, par ces derniers traits, rappelle Charles Bonnet, et qui entraînera un

jour Schelling lui-même, à Schubert nous pouvons unir Steffens, par plus d'un motif.

Henri Steffens, né en 1773 à Stavanger en Norwége, vint en 1787 à Copenhague, où l'étude de la nature l'absorba tout entier. En 1794 il vit pour la première fois l'Allemagne, où le jeta un naufrage. Deux ans après il ouvrit à Kiel de savantes leçons sur l'histoire naturelle. Mais la philosophie spéculative, les doctrines de Spinosa, de Fichte, de Schelling surtout, ne tardèrent pas à s'emparer de son esprit. Il voulut entendre le professeur d'Iéna lui-même; et il devint, pour le rester jusqu'au bout, son disciple fidèle. En 1804 il fut appelé à Halle, où il connut Schleiermacher dont le commerce pouvait tant modifier ses idées. L'université de Halle ayant été fermée après l'occupation française, Steffens passa plusieurs années dans le Holstein et à Hambourg. En 1811 il remonta dans une chaire de Breslau, qu'il quitta un instant pour s'associer aux campagnes de 1813. Ce n'est qu'en 1831 qu'il se fit entendre à Berlin, où il mourut le 13 février 1845, entouré de l'affection qu'avaient partout excitée l'aimable candeur de son caractère désintéressé et sa riante imagination. Romancier et poëte, savant, philosophe, théologien même, Steffens eut un nom populaire parmi les trois nations dont il maniait les langues, mais particulièrement dans sa patrie d'adoption. Une série de nouvelles, les *Familles Walseth et Leith*, publiée en 1827, fut reçue avec tant de faveur, qu'il y fit succéder nombre d'autres récits du même genre, dont le plus goûté est intitulé *Les*

*quatre Norwégiens*. Vers la fin de sa vie il inclina de plus en plus au dogme rigoureusement luthérien, jusqu'à regarder ses croyances et ses études d'autrefois comme « entachées d'une impudence coupable [1]. »

Ce qui avait distingué ces études, c'était le désir d'embrasser, de concilier toutes les tendances de l'école schellingienne, le formalisme de l'identité, le développement libre de l'esprit, enfin l'accord de cet esprit avec la nature matérielle. Ce qui ne les distinguait pas moins, selon la remarque de Schelling [2], c'était l'étendue de savoir, en fait de connaissances naturelles, que Steffens mettait au service du système nouveau. Par ses solides et attachants travaux de minéralogie et de géognosie, entrepris à Freyberg même sous l'impulsion de Werner, il avait su agrandir le rôle que jouent la lumière et la pesanteur, dans la formation et la durée de l'univers, à travers les puissances graduelles et au sein des organismes qui naissent de la fermentation des éléments. Comme minéralogiste, il avait rendu plus attentif aux divers procédés de la cristallisation. Comme géologue, il avait mieux marqué la suite des âges qui composent l'histoire du globe. Mais, et c'était là un troisième avantage, au milieu de ses recherches de physique, il s'était surtout attaché à discerner, à décrire ce que les productions de la nature ont de particulier et de distinct,

[1] Voyez le genre de *Confessions* que Steffens publia depuis 1832, particulièrement *Comment je redevins luthérien*.

[2] Schelling, *Avant-propos* des *Écrits posthumes* de Steffens.

d'original même, leur *individualité* interne et externe. Dans son premier écrit sur l'*Histoire intérieure de la terre* (1801), il avait énoncé pour résultat l'observation suivante. La nature, dans tous ses développements, tend visiblement à produire des êtres de plus en plus individuels; de telle sorte que son dernier effort est d'enfanter une individualité immortelle, une personne, un esprit, en un mot, de créer l'homme.

De là Steffens devait passer à une *Anthropologie* (1822), où l'homme offre les traits d'une concentration de l'univers, d'un abrégé de toutes les combinaisons naturelles [1]. C'est dans l'homme que se manifeste le *maximum* de l'individualité, et d'une individualité seule affranchie de cette nécessité de genre et d'espèce, qui règne absolument dans les autres parties de la nature. L'animal n'a d'autre permanence, d'autre « éternité, » que la persistance de la race qu'il représente. L'homme, au contraire, révèle une « éternité d'individu, » le caractère propre de la personnalité. Chez l'animal on aperçoit comme « un crépuscule d'individualité. » Dans la sensibilité humaine même, la personnalité indestructible est encore voilée. Le langage articulé est le signe qui seul annonce la présence de la personne véritable. Cependant, celle-ci n'est pas uniquement intime, invisible, infinie. Elle resterait incomplète, si elle ne se développait par l'action extérieure. Le mouvement pratique est la condition sous laquelle la liberté, c'est-à-dire l'élément le plus nécessaire à la personne, peut grandir, accomplir sa des-

[1] *Anthropologie*, p. 300-450.

tinée, et devenir quelque chose de divin. Quoique manifestée tour à tour dans les êtres élus qui font l'orgueil de notre race, ou chez ceux qui ont uniquement souci des choses de la terre, l'individualité ne montre toute sa pureté que dans les domaines du devoir et de l'amour, de la morale et de la religion. Là, en effet, il s'agit de lutter contre la fausse individualité, contre l'égoïsme, cette imperfection toujours nuisible à l'originalité véritable, puisqu'elle l'isole de son aliment principal, de l'influence de la Divinité. Le péché, l'ennemi commun de la sagesse et de l'innocence, voilà le grand obstacle de la supériorité vraiment individuelle, c'est-à-dire d'une pureté spirituelle et morale, qui atteste particulièrement la présence de Dieu dans l'homme [1].

La notion de personnalité, aux yeux de Steffens, est une chose tellement essentielle, qu'elle forme la base commune de la philosophie et de la religion, de l'humanité et de la Divinité. Le véritable objet de la philosophie, dit-il [2], est de contempler la personnalité divine, que reflète la personnalité humaine, et que préfigure, à des degrés descendants, la vie des règnes inférieurs au genre humain. En d'autres termes, la philosophie recherche et signale les effets de l'amour divin, l'amour étant la marque distinctive de la vraie personnalité. La religion n'a d'autre but à son tour que de reconnaître et d'adorer l'amour de Dieu. Per-

[1] Steffens, *Caricatures de ce qu'il y a de plus sacré* (1819-21), I, p. 49 sqq. II, p. 720 sqq.

[2] Voyez sa *Philosophie chrétienne* (1839).

sonnalité et amour, volonté pure et abandon absolu, sont donc des expressions équivalentes. Quiconque, continue Steffens, a saisi le fond de l'individualité, ne saurait douter que Dieu ne soit une personne. Toute conscience qui aime Dieu, qui veut les choses divines, proclame immédiatement, comme un fait, la personnalité de Dieu. C'est là un rapport si direct, que l'homme perd le sentiment de sa propre individualité, à mesure qu'il perd la croyance au Dieu vivant et personnel. Le don particulier, le *talent*, qu'a reçu chaque *moi*, est le fondement immatériel de toute personnalité, la puissance par laquelle l'esprit s'élève au-dessus de la nature. Ce don est ainsi le germe de la foi, d'un certain goût pour tout ce qui peut attacher à la personnalité accomplie, au créateur. Le talent, se développant sous l'influence de l'amour, ou du principe qui épure et améliore, nous conduit à reconnaître que Dieu est la source, non-seulement des personnalités parfaitement pures, mais de toute personnalité [1].

Tels sont les efforts par lesquels Steffens combat l'ennemi de tout élément de personnalité humaine, le panthéisme, et cherche en même temps à concilier la philosophie de la nature avec la religion chrétienne. C'est dans la doctrine de Luther que son âme, plus éprise de béatitude que de vérité, finit par trouver un repos durable. Le Christ lui était devenu, moins encore le centre de l'histoire, que le sauveur béni des hommes, que le représentant parfait et de Dieu et de l'humanité. Le christianisme même lui paraissait destiné

[1] *Philosophie chrétienne*, p. 108.

à parcourir ces trois périodes : le règne de saint Pierre, qui lui semblait fini; le règne de saint Paul, qu'il croyait à peine commencé, et le règne de saint Jean, qui serait l'église de l'avenir.

Autant Steffens s'approcha du luthéranisme, autant Baader retourna vers la théosophie du moyen âge.

Le chevalier François de Baader, fils d'un médecin distingué, étant né à Munich en 1765, avait dix ans de plus que M. de Schelling. Après avoir étudié la médecine, il reconnut que sa vocation l'appelait ailleurs : il alla, sous la direction de Werner, s'initier aux profondeurs de la minéralogie. Entre 1791 et 1796 il visita la France et l'Angleterre. L'état moral et politique de ces deux nations l'occupa fortement. Le matérialisme français et le déisme anglais l'irritèrent également. L'ouvrage partial de Godwin, « La justice politique et son influence sur la morale et le bonheur, » lui fit chercher un refuge dans les doctrines de Kant. Mais un stoïcisme si sobre ne pouvait le contenter. Il reprit plus ardemment que jamais la lecture de la Bible, et y joignit les livres de Saint-Martin. Celui-ci le conduisit au théosophe du XVI[e] siècle, que l'écrivain français appelait son *éducateur*, à Jacob Boehme. A son retour en Allemagne, il connut la philosophie, ensuite la personne de Schelling. A Munich, qu'ils habitèrent longtemps ensemble, leur commerce fut tellement intime, que certains disciples de Baader n'hésitent pas à représenter leur maître comme ayant donné à Schelling bien plus qu'il n'en avait reçu. L'activité littéraire de Baader était des plus diligentes,

des plus variées, mais aussi des plus vagabondes. Sa vaste correspondance explique en partie cette quantité innombrable d'écrits de circonstance dont plusieurs furent composés en français. Des morceaux de critique, des articles de Journaux, de Revues, des épisodes de tout genre, mais point de monument complet et considérable. Son style, d'ailleurs, abonde en défauts, en tours emphatiques, en parenthèses illimitées, en images et en expressions obscures ou creuses. Un de ses ouvrages les moins imparfaits est intitulé *Fermenta cognitionis*. C'est une œuvre dirigée contre l'irréligion du temps, rappelant parfois les travaux analogues de MM. de Bonald et de Lamennais, et indiquant assez, par son titre même, l'ardeur confuse et féconde, la *fermentation*, qui distingue la pensée et les livres de Baader. Depuis sa mort, arrivée en mai 1841, ses élèves se sont consacrés, sous la conduite de M. Fr. Hoffmann[1], à mieux rédiger, à commenter, à publier avec soin ses écrits spécialement philosophiques, ou simplement posthumes.

Aussi bizarre qu'original, Baader est l'opposé des philosophes à système ou à méthode. Par la liberté de ses allures, comme par le feu et l'habileté de sa polémique, il ressemble le plus à Jacobi et à Hamann, qu'il surpasse tantôt par la profondeur ou la suite de ses spéculations, tantôt par la hardiesse de ses rêves. Son indépendance se montre même dans ses opinions religieuses. Baader est, parmi les penseurs modernes, celui peut-être qui connaît le mieux, qui du moins

[1] MM. Lutterbeck, de Schaden, Schlüter, etc.

aime le plus les saintes lumières du moyen âge. Augustin, Scot Erigène, Anselme, Thomas d'Aquin, sont ses autorités favorites, ou rivalisent dans son admiration avec Paracelse, Jacob Bœhme et Saint-Martin. « Les penseurs du moyen âge n'ont pas la longueur et la largeur des philosophes modernes, disait-il, mais ils ont la dimension qui importe. » Et cependant, tout admirateur qu'il est de l'Église, il critique le catholicisme actuel, rejette la suprématie du pape, et invite l'aristocratie du clergé à se constituer sur des fondements démocratiques, à se régir par les conciles. Il n'hésite pas à préférer la forme de la communauté grecque à celle de la communauté latine. Baader devait donc être traité d'hétérodoxe par ceux qui travaillaient autrement que lui à la restauration du moyen âge. Les philosophes, de leur côté, devaient refuser le titre de penseur à celui qui leur reprochait de s'être attachés à Spinosa, plutôt qu'à maître Eckart, plutôt qu'à ce Jacob Boehme, « qui avait commencé et achevé la réforme scientifique[1]. »

Quelque difficile qu'il soit de résumer rapidement des opinions si disparates, si éparses, si embrouillées, et néanmoins si riches en traits lumineux[2], en vues ingénieuses ou fécondes, on peut dire que la tâche principale de Baader était, non-seulement de combattre tour à tour un déisme inerte, impuissant, et le panthéisme naturaliste ou idéaliste, mais de montrer que

[1] *Fermenta cognitionis*, I.
[2] Nous consultons ici particulièrement ses *Leçons sur le dogme spéculatif.*

la *philosophie religieuse* interprète le règne de la nature par le règne de la grâce, ou la physique par l'Écriture sainte. Donner à tous les faits du monde visible un sens surnaturel, *hypermatériel;* faire de Dieu le centre successif ou simultané de la nature, de l'esprit, de la société ; *laisser parler Dieu* de toutes parts : voilà sa règle dominante et son besoin le plus impérieux. Et voilà pourquoi l'on pouvait aussi donner à sa philosophie l'épithète de *théocentrique.* « Quiconque ne commence pas par Dieu, nie Dieu. »

De là l'enthousiasme de Baader pour une révélation primordiale, pour la transmission d'une sagesse primitive, immédiatement communiquée par Dieu aux premières générations du globe. De là, la double nécessité de puiser dans ces sources antiques, et de se les approprier par une soumission personnelle. Une soumission semblable affranchit insensiblement l'esprit créé, le ranime et le régénère. C'est l'effet direct d'une influence vivante, qui part de l'esprit créateur même.

Mais ce qui donne un caractère distinctif aux opinions de Baader, c'est le rôle prépondérant qu'il assigne à la liberté, c'est le rapport de subordination où il met l'intelligence à l'égard de la volonté. Cette particularité si importante s'explique aisément par l'état de la philosophie allemande. Le sacrifice de la liberté, l'abandon de la volonté, y avait conduit à un univers logiquement nécessaire, et à un Dieu sans liberté, sans personnalité. C'est ce fatalisme nouveau que Baader voulait détruire radicalement, d'abord en étudiant mieux la situation de l'homme, placé entre le

bien et le mal; puis en montrant la dépendance où se trouve notre savoir relativement à l'usage qu'en fait notre volonté, après le choix du bien ou du mal; enfin, en établissant que la libre connaissance d'un Dieu libre mérite seule le titre de connaissance religieuse à la fois et spéculative.

Que faut-il donc entendre par cette liberté, que Baader avait dessein de réhabiliter? Elle n'est pas le libre arbitre, la faculté de choisir entre le bien et le mal. Elle est un état: l'union parfaite de l'âme avec le bien, l'amour pur de Dieu. Tant que l'âme ne s'est pas détachée du mal, ni pleinement attachée à son créateur, elle est esclave. La liberté ne commence pour elle qu'avec la charité, qu'avec cette vie en Dieu à laquelle elle peut, au moyen même du libre arbitre, et se donner et se refuser. En effet, créé libre, l'homme peut vouloir le contraire de ce que veut son créateur. Toutefois, sa volonté est alors frappée d'impuissance. Elle fait l'inverse de son désir, elle se châtie elle-même, elle s'affaiblit, s'abaisse et se ruine, tandis qu'elle cherchait à s'élever, à se satisfaire, à devenir souveraine. Ainsi, quoique en possession du libre arbitre, la volonté, ennemie du bien, c'est-à-dire de son intérêt véritable, est forcée, à son insu peut-être, d'accomplir la volonté du maître suprême. Elle se conforme à l'ordre divin, après mille détours, après mille essais de résistance. *Fata nolentem trahunt*. Il importe donc, pour le perfectionnement de l'intelligence elle-même, que la volonté préfère le bien et rejette le mal. L'asservissement de l'âme, du côté de la volonté, se

tournerait tôt ou tard en servitude pour la raison. Les passions obscurcissent la vérité, défigurent les choses, et altèrent la pensée elle-même. La pureté de l'entendement dépend de celle du cœur. L'égoïsme, l'orgueil ou la bassesse, la vanité ou l'abrutissement, font également obstacle à une contemplation droite et haute de la vérité infinie. Une philosophie noble et vivante exige une vie profondément morale, un culte dévoué de la justice, de l'amour, de Dieu enfin.

Mais cette liberté, cette harmonie parfaite entre le vouloir et le savoir, continue Baader, a été troublée et amoindrie par la chute des créatures, par la préférence qu'elles donnèrent au mal, et point au bien. C'est la chute et le fait qui y correspond, la réconciliation, qui distinguent la théorie de Baader, au milieu même de l'école de Schelling, d'une manière si singulière qu'elles doivent rendre compte à la fois de la nature de Dieu, de celle de l'homme et du rapport qui les unit.

La nature divine ne peut être connue que de ceux qui aiment Dieu, qui veulent Dieu. *Nemo credit nisi volens*[1]. Le libre usage de la raison, qui consiste à dominer en servant, montre son attitude réelle à l'égard de Dieu surtout : je ne puis le connaître qu'en le laissant régner en moi. L'extase, l'enthousiasme, l'admiration, voilà les signes par lesquels Dieu s'annonce en nous. Ce sont là des moments où la volonté proclame la souveraineté, et par conséquent l'existence de celui auquel elle s'est donnée. La connaissance est

[1] *Philosophie relig. Œuvres*, T. I, p. 192.

alors d'autant plus certaine, qu'elle a créé elle-même son objet : *scimus quod facimus*[1].

Pour s'expliquer la nature de Dieu, Baader analyse la conscience humaine, copie de la conscience divine. Or, l'esprit, dit-il, en concevant une pensée, un dessein, parcourt les phases suivantes. En me saisissant moi-même, je saisis immédiatement un objet où je m'ouvre et me fixe moi-même, et par lequel je m'introduis dans une nouvelle conception, qui se nomme l'idée. Mais cette évolution de l'esprit n'est pas une naissance ou génération successive ; elle pose du même coup toutes ses phases, de manière que l'idée n'est que le récipient des actes qui l'ont précédée. Ce « quaternaire » de la conscience humaine se reproduit dans toute la nature, sous la forme d'un ternaire actif, suivi d'un récipient. Ce qui règle ainsi l'image de Dieu, l'homme, doit régler de même l'original, l'esprit parfait, Dieu. Voilà pourquoi Dieu n'est pas une unité sans forme et sans mouvement, une simplicité abstraite, une immutabilité idéelle. Dieu est l'unité même de toute action, la « monade vivante. » En tant que vie éternelle, Dieu est à la fois être éternel et développement éternel. Il est le mouvement sans fin, une génération continue, un *devenir* qui parcourt trois périodes : origine ou défection, durée ou conservation, retour ou restauration. Le Dieu réel, qui en lui-même est une action toute spirituelle, se manifeste dans ses émanations réelles, comme triplicité de personne, comme trinité. Le panthéisme moderne confond ces deux états l'un

[1] *Philosophie religieuse*, T. II, p. 442 sqq.

avec l'autre, et avec l'image de Dieu dans la création, et même avec la dégradation de la création, la matière. Il refuse à Dieu toute activité antérieure au temps, différente de la création, comme si Dieu avait eu besoin de la création « pour faire de l'exercice[1]. »

Le Dieu un, cette volonté primitive et surnaturelle, s'engendre lui-même en se concevant. La volonté qui de la sorte se saisit elle-même produit le Fils, comme la parole en s'énonçant produit le Verbe. Cette émanation éternelle du Fils suppose un endroit où Dieu pénètre, une sorte de miroir où Dieu se réfléchit : c'est la Sagesse, *Sophia, Idea.* Mais comme le rapport du Père et du Fils est un rapport de coordination, en ce qu'ils restent une même volonté, l'*Idée* est l'élément primitif de l'esprit, la chose qui pénètre l'esprit. Dieu est l'esprit absolu, parce qu'en passant dans le Fils il acquiert la force de se produire en esprit effectif, sous cette forme d'*Idée* qui contient le ternaire. La nature de Dieu forme ainsi un quarternaire, mais point quatre personnes. Elle reste une trinité, parce que la Sagesse est impersonnelle. Cette trinité se retrouve partout. En l'homme l'Idée est quelque chose d'inné et d'incréé, qui le met en rapport vivant avec Dieu, en même temps qu'avec la nature inintelligente. L'Idée est cet esprit de lumière qui unit l'âme au corps, comme le créateur à la créature, quoiqu'elle ne puisse jamais être identifiée avec la créature. Cette trinité de la personne humaine est la véritable individualité.

[1] *Dogme spéculatif*, I, p. 66.

Si Baader distingue la *génération* interne de Dieu de son *émanation* externe, il distingue de plus celle-ci de la création même. A cet endroit surtout[1] il combat le panthéisme, ou tout système substituant à la création libre un développement fatal, une nécessité logique ou historique. Selon lui, ce qui était nécessaire, c'était la génération éternelle du Fils. Quant à la création du monde, Dieu n'y était pas poussé par un besoin, par un manque, puisque rien ne lui fait faute et qu'il se suffit à lui-même. La création atteste la richesse surabondante de Dieu, et point tel vide, telle indigence. Aussi la créature contient-elle, non pas la nature même de Dieu, mais son image seulement. Prétendre *construire* l'œuvre de la création, ou la déduire spéculativement, est une entreprise insensée. Nous ne pouvons que la décrire, en nous appuyant sur l'histoire. Les récits de Moïse ne prennent ce grand tableau qu'*au lendemain de la bataille*[2], après une foule de catastrophes antiques. Mais d'autres traditions, d'autres mythes vénérables remontent plus haut. Sans pouvoir indiquer pourquoi Dieu créa, nous pouvons montrer que, si Dieu voulait créer, le Père, le Fils et l'Esprit y devaient coopérer. Les créatures ne naissent pas immédiatement de Dieu, mais Dieu les tire avec sagesse de la nature éternelle. L'Idée et la Nature, la satisfaction et le désir, concourent ainsi, comme l'élément mâle et l'élément féminin, à l'acte de la création. La créature est ou privée ou douée de conscience,

[1] *Dogme spéculatif*, II, p. 60 sqq. IV, p. 92 sqq.
[2] *Dogme spéculatif*, I, p. 112.

intelligente ou inintelligente. De là, dans le ciel et sur la terre, deux sortes d'êtres, les âmes et les productions naturelles, et au-dessus de l'un et de l'autre ordre, l'homme, appelé à les concilier ensemble. Ce qui distingue la créature intelligente, c'est qu'elle est susceptible de tomber, *posse labi*. La *tentation* est absolument nécessaire, parce que l'homme ne saurait sans elle passer, de l'état d'une innocence dépourvue de volonté, à l'état d'enfant libre de Dieu. Que l'on se garde de confondre la tentation avec la *chute* même. Si l'une est nécessaire, l'autre ne l'est point. A la tentation l'homme peut répondre de deux façons contraires, en choisissant soit le mal soit le bien. La possibilité du mal était donnée dans la nature, dans l'individualité, qui peut, mais qui ne doit pas, se tourner en égoïsme. La chute pouvait de plus prendre une double forme : l'orgueil et la bestialité. Par l'orgueil, l'homme, au lieu de se soumettre à Dieu avec l'humble liberté d'un fils, se soulève contre lui et s'estime son égal. Par la bestialité, il se laisse choir au niveau de la brute. Il reste donc à savoir si l'homme a su sortir de la tentation par le choix du bien, du bonheur, ou s'il l'a accueillie en préférant le mal et la douleur. L'histoire peut seule résoudre ce problème. C'est elle qui nous apprend en effet la réalité d'une double chute. Lucifer et les mauvais anges se révoltèrent contre leur maître, longtemps même avant que l'homme s'insurgeât à ton tour. L'orgueil fut la cause de la première chute, de celle *contre Dieu*. La seconde eut lieu, parce que l'homme voulut être *sans Dieu*. Loin

de dominer, conformément à sa destination, sur le monde animal et inintelligent, Adam et Ève se laissèrent subjuguer par lui et ravir leur souveraineté. Avec leur déchéance coïncida, comme une conséquence inévitable, celle de la nature. La nature dégradée devint *matière*. Depuis lors la terre a cessé d'être un paradis, et l'homme de remplir sa mission primitive, celle de cultiver le paradis. C'est l'homme qui devait annoncer Dieu à la nature, tandis qu'aujourd'hui il interroge la nature pour s'assurer de l'existence de Dieu[1]. La mort devait suivre le trouble apporté dans l'ordre primitif. Mais une mort unique, celle du Calvaire, devait aussi ramener la race déchue à son principe de vie et de bonheur. Partageant nos douleurs, nos humiliations, se faisant semblable à nous en toutes choses, hors le péché, l'amour éternel nous apprenait encore une fois le chemin de la vérité et du bien. Par la vertu de l'expiation, propre à la mort du Christ, l'instinct spirituel, le désir des choses divines, l'image même de Dieu, sont ravivés en nous. L'égoïsme mortifié, crucifié, laisse le véritable *moi* renaître à Dieu. La croix est, pour l'homme et pour Dieu, le seul moyen de réunion depuis la chute, *via crucis, via lucis*. Ainsi la liberté, c'est-à-dire l'attachement volontaire à Dieu, c'est-à-dire l'indépendance réfléchie à l'égard de tout ce qui n'est pas divin, se trouve restaurée, rendue possible de nouveau, et pour jamais reconquise à l'espèce humaine. Ainsi surtout se trouve écartée l'énorme

[1] *Œuvres*, II, p. 119 sqq.

prétention du panthéisme moderne, celle de procurer le salut aux individus, en les faisant s'absorber, se perdre dans l'espèce. N'est-ce pas oublier que « se perdre signifie aller au diable, et point à Dieu [1]? »

[1] *Œuvres*, T. XIV, p. 117-125.

# LIVRE X.

## DEMI-PARTISANS OU DEMI-ADVERSAIRES DE SCHELLING.

—

## CHAPITRE PREMIER.

## NOVALIS, SOLGER, FRÉDÉRIC SCHLEGEL ET SCHLEIERMACHER.

« Un écrivain enthousiaste, un penseur subtil et charmant, qui occupe, au-dessous des métaphysiciens illustres, une place à part... Novalis. » M. S.-R. TAILLANDIER.

« Solger cherchait à ménager une sorte de juste milieu dans le romantisme... Sa philosophie en général n'est que la vue du néant des choses finies devant Dieu. »
M. JOS. HILLEBRAND.

« Frédéric Schlegel voulait à tout prix élever un système de philosophie, établir un dogme; mais il était incapable de rien produire en ce genre. » M. VARNHAGEN D'ENSE.

« Chez Schleiermacher les qualités les plus diverses formaient une unité réelle et vivante : la critique la plus sévère et la piété la plus intime, le savoir le plus profond et une tendre admiration... » M. ERDMANN.

L'influence exercée par la philosophie de Schelling dans tous les domaines de l'intelligence humaine, dans les beaux arts, comme dans les sciences naturelles, dans l'histoire comme dans les études purement spéculatives, nous oblige de rappeler encore plu-

sieurs penseurs, plusieurs caractères qui la subirent sur mille points, quand ils ne l'accueillirent pas avec reconnaissance. Au surplus, ceux dont nous allons faire choix, parmi tant de noms célèbres, ont dès à présent droit à nos préférences, non-seulement parce qu'ils devaient beaucoup à Schelling ; mais parce que, à l'exemple de Schelling, ils continuaient à la fois Spinosa et Fichte, et les alliaient de différentes manières. Ils se recommandent enfin par une certaine originalité, en transformant un fonds commun d'idées avec des méthodes et sous des inspirations individuelles.

Novalis et Solger, Frédéric Schlegel et Schleiermacher, tels sont les poëtes, les critiques, les moralistes, les écrivains *romantiques*, qui méritent de fixer l'attention, avant que l'on aborde des auteurs qui, sortis de l'école de Schelling, prirent à son égard une attitude plus ou moins hostile. Novalis et Solger, le poëte saxon et le romancier prussien, l'auteur de *Henri d'Ofterdingen* et l'auteur d'*Erwin*, le philosophe qui regarde la science comme une conversation avec Dieu, avec soi-même et avec l'univers; et le philosophe qui considère l'art de s'entretenir, le *dialogue*, comme la forme la plus élevée de l'intelligence, comme le principal moyen d'arriver à l'unité de la pensée et de la vie, à l'union même avec Dieu : Novalis, mort à vingt-neuf ans, et Solger, mort à trente-neuf, ont le privilége d'exciter le tendre intérêt de la postérité, autant que la curiosité réfléchie des métaphysiciens. Quoiqu'ils soient à quelques égards les disciples, les débi-

teurs de Schlegel et de Schleiermacher, ils jouissent, par la date de leur fin prématurée, d'une sorte de priorité dans l'histoire des spéculations germaniques.

*Novalis* est, on le sait, le premier nom de l'une des branches de la famille de Hardenberg [1]. Celui qui l'illustra de nos jours, le baron Frédéric de Hardenberg, était né le 2 mai 1772 dans la Haute-Saxe, dans ce comté de Mansfeld qui avait donné le jour à Luther. Frédéric avait pour père un savant directeur de salines, affilié aux frères moraves. Son enfance délicate, maladive, reçut une éducation éminemment religieuse. Aux universités d'Iéna, de Leipzig, de Wittemberg, il apprit à éclairer la piété la plus naturelle par les lumières d'un savoir infiniment varié. D'étroites liaisons l'unissaient alors à Frédéric Schlegel, à Fichte, à Schelling. En 1795, il prit un emploi dans l'administration, à Weissenfels, près d'Iéna. Mais, à la même époque, la double mort de sa fiancée et de son frère Erasme le plongea dans une profonde tristesse, puis dans une rêverie exaltée. Une telle mélancolie dut accroître les mysticités de son imagination et les ivresses de sa pensée. Les *Hymnes à la nuit* et les *Disciples de Saïs*, qu'il publia avant 1800, mais surtout ses *Pensées*, recueillies après sa mort par Louis Tieck, son grand ami, respirent cette disposition douloureuse et féconde à la fois, et expriment un état personnel, presque lyrique, qui rappelle et Pascal et Vauvenar-

[1] Voyez sur Novalis, M. Lerminier, *Au delà du Rhin*, T. II, p. 116 sqq.; et M. S.-R. Taillandier, dans le *Dictionn. des sciences philos.*, art. *Novalis*.

gues, mais qui avait aussi hâté la funeste langueur de sa santé. Le mal qui avait enlevé ce Spinosa que Novalis appelait un « homme enivré de Dieu[1], » la phthisie, ravit Frédéric de Hardenberg le 25 mars 1801, dans les bras de Schlegel, sous les yeux de son pieux père.

Quoique Novalis n'ait pu, ni peut-être voulu composer un système régulier, les fragments qui lui survécurent ne cessèrent pas d'agir fortement sur la pensée générale de son pays ; ils suffirent pour rendre son nom populaire. Le mélange d'extase et de subtilité, de fermeté dans l'inspiration et de hardiesse ou d'éclat dans le rêve; je ne sais quoi d'ingénieux ou de naïf dans l'ensemble et dans les détails, tout en lui répondait au génie constant de l'Allemagne, autant qu'à la situation spéciale de l'époque.

Lecteur assidu des philosophes d'Alexandrie, Novalis veut, à leur exemple, non pas seulement méditer sur Dieu, mais s'unir à lui. Comme Plotin, il pratique l'extase, se dépouille de l'humanité, et passe de la contemplation à l'identification : il *devient* cet *Autre*, cet *Un*, ce Dieu qui, suivant Plotin[2], s'apparaît à lui-même, dans l'esprit transformé en Dieu. Novalis proteste ainsi contre l'*égothéisme* de Fichte, contre la souveraineté d'un *moi* qui crée tout, y compris les idées universelles et les lois absolues. La statue de la déesse de Saïs portait cette inscription : Aucun mortel ne peut lever mon voile. « Si nul mortel, s'écrie un de ses dis-

[1] *Œuvres posth.*, II, p. 265.
[2] Voyez, p. ex., *Ennéad*. VI, l. IX, c. 9.

ciples, ne peut lever le voile de la déesse, il faut que nous-mêmes devenions immortels; car celui qui ne lève pas ce voile divin, n'est pas un véritable disciple de Saïs. » Devenir immortel, c'est chercher l'infini dans le sein même de Dieu. Aussi Novalis exige-t-il que le *moi* commence par *se tuer soi-même*. Ce suicide servira tout d'abord à le *vivifier* véritablement, à lui ouvrir la vie de l'univers, la vie de Dieu, à le ressusciter dans un *moi* universel et parfait, supérieur ou divin.

Néanmoins, Novalis voudrait ne pas anéantir la conscience individuelle. En s'unissant au *moi* divin, elle s'élève à l'individualité la plus haute, à une sainte originalité; elle se transfigure, elle se divinise, mais en le sachant, mais en restant ainsi un être distinct, une personne[1].

La tendance à l'absolu est, suivant Novalis, un désir si naturel, si universel, qu'on peut la représenter comme une sorte de nostalgie, ou bien comme la source même de la philosophie. L'esprit humain, dit-il, est tourmenté du besoin de rentrer dans sa patrie, d'être *chez soi*; et cette patrie, il la cherche partout. La philosophie n'est autre chose qu'une recherche semblable. En philosophant, je m'entretiens avec mon véritable *moi*, avec ce *moi* idéal et meilleur, qui est l'unique foyer de mon être, et mon unique appui. Dieu converse avec mon âme, et par là il l'alimente et la fortifie; comme il l'agrandit en se l'assimilant. La nature converse de même avec moi. Elle aussi est un

[1] *Henri d'Ofterdingen*, T. I, p. 241.

entretien immense, éternel, à mille et mille voix, qui toutes racontent l'histoire de Dieu. Dieu parle en effet à la nature et par la nature, vit en elle et se révèle par elle, aussi bien qu'il vit et se révèle dans l'homme [1]. Partout enfin notre *moi* entre en relation vivante avec un être inconnu, spirituel, qui nous excite merveilleusement à devenir spirituels comme lui, à penser, à agir d'une façon supérieure. Sous l'empire de cette relation, nous arrivons à reconnaître que ce que nous appelons *moi* n'est qu'un reflet de la personne véritable ; que celle-ci naît en nous à mesure que la fausse individualité s'éteint, à mesure que se consomme pour nous le mariage de l'esprit et de la nature, dans l'unité de l'être des êtres. Dieu veut des dieux : devenons donc des dieux [2].

Cette tâche, Novalis pense qu'on peut l'accomplir par le culte des mathématiques ou de la poésie, non moins que par la pureté de la vie pratique, par la moralité. C'est qu'à ses yeux l'homme se divinise, par cela seul qu'il s'impersonnalise. Or, les mathématiques et la poésie sont avant tout capables de faire prédominer l'élément impersonnel sur la personnalité.

Ce n'est jamais sans enthousiasme que Novalis parle des mathématiques. La manière dont il les conçoit est idéale ou poétique : c'est une sphère sublime, c'est l'infini de l'espace et du temps, c'est la région où rayonne l'esprit de la nature, où la nature forme un concert, une musique. La vie suprême, la vie des

[1] *Œuvres*, II, p. 91 sqq., 119 sq.
[2] *Ibidem*, II, p. 107, 126, 140, 181, 206 sq.

dieux, dit-il, est mathématique. Sans *enthousiasme*, point de mathématiques. Les mathématiques pures sont une religion, à laquelle on ne s'élève que par une théophanie. Les mathématiques procurent un bonheur contemplatif, un divin repos, une céleste quiétude, une sorte de paradis où la pensée n'est jamais exposée à se souiller[1].

Entre cette pureté des mathématiques et celle de la morale, nulle différence essentielle. L'ordre dans l'univers se confond avec l'harmonie de la conscience. Dans l'un et l'autre ordre le *moi* est créateur, est la liberté même. La liberté naît en effet pour notre volonté du moment où, abdiquant ses tendances propres, elle s'unit à la volonté divine. Dès lors la conscience morale n'exprime plus que le dessein de Dieu : verbe de Dieu, elle constitue l'homme primitif, l'homme céleste [2]. Elle forme aussi l'organe de la foi, de la vie religieuse. Tous nos penchants doivent, pour nous rendre heureux, se rencontrer en un seul, en celui qui a pour objet un être merveilleux, et qui rend la religion même quelque chose de mirifique. Dieu est dans l'instant où j'y crois. Croire, c'est vouloir, c'est aimer Dieu. Le croyant porte en soi l'éternité, le passé et l'avenir, comme le présent; le ciel, comme l'univers[3]. Tel est le prodige de la foi. Dans la communauté religieuse, le Dieu personnel se manifeste sous mille formes diverses, c'est-à-dire chez tous les mem-

[1] *Œuvres*, T. II, p. 148, 204, 268 sq.
[2] *Ibidem*, T. I, p. 241; II, p. 72, 125, 254.
[3] *Ibidem*, T. II, p. 219. 259, 266.

bres de la communauté. Il n'apparaît pas individuellement, il se révèle sous une infinité d'aspects infiniment variés. Le Dieu tout entier ne saurait être conçu que sur les hauteurs du panthéisme, d'où chaque *Toi* se présente comme un supplément du grand *Moi*, ou comme un de ses germes[1].

L'œuvre commencée par les mathématiques et par la morale, l'œuvre véritablement religieuse doit être achevée par la poésie. C'est elle qui régénère l'humanité dans sa source, en confondant chaque âme avec la grande âme du monde[2]. C'est elle qui fait comprendre à chacun combien notre nature intime a besoin de s'unir étroitement à tous les esprits bienheureux, dans le sein de Dieu. C'est elle qui nous atteste le mieux que « l'être de tous le plus personnel » n'est présent aux profondeurs de notre *moi*, que pour le diviniser et le mettre en possession d'une lumière et d'une béatitude parfaites.

Il est évident que, si la *philosophie de la nature* même était une sorte de poëme, la théorie de Novalis forme un essai librement poétique sur ce poëme si libre déjà. Ce n'est donc pas un système, c'est une suite d'aspirations généreuses, qu'il faut y chercher. Ce qui devait prêter à ces aspirations un charme de plus, c'est qu'elles se trouvent mêlées à une foule de notions profondes et de connaissances exactes. Physicien, Novalis appelait à son aide la nature entière, après l'avoir subtilisée, il est vrai, et réduite aux lois, aux

[1] *Ibidem*, T. II, p. 237 sqq.
[2] *Das grosse Weltgemüth.*

idées qui l'animent; ou transfigurée, transformée en « une encyclopédie, en un plan systématique de notre esprit même. »

A son tour, Solger veut unir la philosophie à la poésie. Mais entre lui et Novalis, malgré cette tendance commune, il y a plus d'une différence considérable. D'abord Solger est plus logicien. Quoique fervent admirateur de Dante et de Shakspeare, il est davantage l'élève des Anciens. Moins indépendant, moins mystique, moins exalté que Novalis, Solger sait déployer une gravité méthodique, une exactitude froide. Là où le panthéiste Novalis tâche de conserver encore un reste du *moi* individuel, le panthéiste Solger le livre résolûment, sans réserve, à la *conscience universelle*. Ce qui le caractérise spécialement, c'est d'avoir voulu développer et fortifier par la méthode dialectique les éléments mystiques de la *philosophie de la nature*. A cet égard il pouvait être regardé comme le devancier immédiat de Hegel, dont il diffère néanmoins par un goût prédominant pour les beaux-arts, et par certaines allures dramatiques dans l'exposition, qui font sans cesse souvenir des Dialogues de Jordano Bruno.

Charles-Guillaume-Ferdinand Solger, né en 1780 à Schwedt, dans le Brandebourg, reçut une éducation distinguée à Berlin et à Halle, suivit en 1801 les leçons de Schelling à Iéna, et connut à Weimar Schiller et Gœthe. En 1806 il quitta la carrière administrative, pour s'adonner à l'enseignement des lettres et de la philosophie. Disciple de l'helléniste Frédéric-Auguste

Wolf, il se fit connaître en 1808 par une belle traduction de Sophocle, qui naturalisa le tragique grec parmi les Allemands. Professeur à Francfort-sur-l'Oder, puis à Berlin, il mourut dès 1819, à la veille de devenir chef d'école. Quatre ans auparavant Solger avait publié un ouvrage consacré à la philosophie des arts : *Erwin, ou Quatre dialogues sur le beau,* ouvrage froidement accueilli, parce que l'auteur y flotte indécis entre les traditions littéraires des Anciens et les nouveautés de l'école romantique. En 1817 il avait fait paraître des *Dialogues philosophiques*. Ses *OEuvres posthumes* et sa *Correspondance* furent réunies, sept ans après sa mort, par le poëte Tieck et par l'historien Frédéric de Raumer. Un de ses auditeurs, M. Heyse, édita en 1829 le *Cours d'esthétique* que Solger avait fait à l'université de Berlin. Telles sont les pièces, les ébauches, qui nous permettent de deviner ce génie trop tôt ravi aux sciences et à la littérature de l'Allemagne : fragments précieux , qui font comprendre l'affliction profonde , causée par la mort si précoce de l'auteur. Il suffit d'en interroger une seule, pour se convaincre que Solger, attiré d'abord par la rigueur de démonstration qui distinguait Fichte, fut ensuite captivé par l'essor spéculatif de Schelling et ramené ainsi à Spinosa. « Je ne veux suivre d'autre voie, dit-il, que celle où avait marché Spinosa le Juste. » Le fond du spinosisme adopté, admettra-t-il aussi la méthode propre au panthéiste hollandais? Non. Il lui faut un organe plus libre, l'instrument de l'imagination, de la fantaisie, ce « sublime organe de la religion. »

Ce moyen lui semble indispensable, la philosophie ne pouvant germer et fleurir qu'à l'aide d'une inspiration spontanée, d'une révélation individuelle. Or, par quoi excitera-t-on le mieux cette inspiration? Par l'art de converser, par le dialogue. Le dialogue, la dialectique, est la forme la plus haute de la philosophie : c'est celle qui réfléchit seule complétement l'essence de la vie et ses manifestations si variées. Chaque interlocuteur représente une de ces manifestations, c'est-à-dire une objection, une opposition. Mais chacun aussi, forcé d'abandonner son *moi*, ou de laisser ramener ses contradictions à l'unité centrale de l'idée, objet de la conversation, chacun est replongé dans l'unité de la présence divine, dans la vérité de l'être qui fait son essence, comme elle fait la substance commune de quiconque participe à l'entretien. C'est le libre mouvement des entretiens socratiques qui peut servir d'exemple à cette fusion finale des diverses formes de l'idée, à cette activité spontanée des individus aboutissant de tous côtés à la résignation, et reconnaissant pour ensemble, pour harmonie ce qu'elle n'avait d'abord saisi que partiellement et incomplétement[1].

Ailleurs, dans l'*Erwin*, par exemple, Solger appelle cette dialectique platonicienne l'*ironie* ou l'*humour*, suivant en cela quelques disciples de Fichte, comme Frédéric Schlegel, Adam Müller, Louis Tieck. L'ironie, prise dans cette acception, est le jeu le plus hardi de l'esprit humain, l'effort qu'il fait pour triompher en riant de tous les objets qui tentent de l'asservir. L'iro-

[1] *Œuvres posthumes*, T. I, p. 400 sqq.; II, p. 140 sqq.

nie n'est donc destructive ou subversive qu'en apparence ; au fond, elle élève, elle initie l'âme aux choses les plus hautes et les plus saintes ; elle lui communique, avec l'action la plus vive, un sentiment puissant de tous ses dons. C'est par elle, c'est par les pieuses témérités de l'*humour*, que la pensée s'absorbe en Dieu, et transforme tout ce qui est passager en infini, en éternel. Négative quant à la forme, elle est positive en réalité. Elle anéantit tout ce qui n'est pas essentiel ; elle transporte le *moi*, pour l'y incorporer, dans l'être qui seul est tout à fait libre et substantiel, dans l'être divin. Voilà pourquoi Solger qualifie son ironie de *mystique ;* elle est, dit-il, fille de la mysticité même. Elle sert également à la religion et à la philosophie, au culte du vrai et au culte du bien, comme à leur fondement ou à leur centre, le culte du beau. C'est qu'elle sert à faire reconnaître en toutes choses et réaliser l'élément divin, l'*idée*[1].

C'est ce rôle capital de l'idée que Solger s'attache à dépeindre. Deux sortes de connaissances, de consciences, selon lui. La première, qui est celle du sens commun, se contente d'oppositions apparentes, de rapprochements extérieurs, et spécialement d'un Dieu semblable à la personne humaine[2]. L'autre, celle de la philosophie, exige l'unité, l'unité de l'univers, puis l'unité de l'esprit divin répandu dans l'univers. Cette double unité, révélant son absolue simplicité dans les forces particulières et dans leurs formes, voilà l'*idée*.

[1] *Œuvres posth.* T. I, p. 95, 385. — *Dialog. philos.*, p. 298, 310.
[2] *Ibidem*, T. II, p. 70, 82, sqq.

L'idée est donc la vie même, la divinité et l'harmonie même de l'univers. Partout où elle se manifeste dans sa plénitude, par une présence immédiate, elle atteste la présence même de Dieu. L'état où cette révélation, cette possession directe met notre conscience, peut s'appeler la foi, aussi bien que la science, la religion ou la raison [1]. Ce ne sont qu'expressions différentes du même sentiment, de la même intuition, de cette vue de l'absolu, ou de l'essence des choses, qui ne peut différer de la connaissance des lois nécessaires et de l'ordre éternel. La philosophie est si peu l'opposé de la religion qu'elle ne fait autre chose qu'éclaircir la religion : elle donne l'intelligence de la foi [2]. La foi n'est qu'un *contenu* dont la science est la forme. L'esprit ne peut savoir, ou penser, qu'après avoir cru préalablement. Avant de rendre compte de la présence immédiate de l'éternel, il faut avoir admis l'existence de quelque chose d'éternel. Il ne peut y avoir qu'un seul ordre éternel, qu'un seul principe des choses, la Divinité. Ce que l'on nomme oppositions ou dualité, n'est que modes divers de révélation. Les formes successives de la révélation sont identiques avec son fond interne. Ce qui procède de ce fond, procède de soi-même, de la source éternelle. Dieu ne peut pas être différent de sa révélation, se trouver en dehors ou au delà : il est cette révélation, cette création même. Prétendre le distinguer de ses œuvres, de son action constante, c'est l'immoler à un fantôme, à l'abstrac-

[1] *Œuvres posth.*, T. II, p. 90.
[2] *Ibidem*, T. II, p. 116 sqq.

tion vide de l'être en soi, de l'être suprême [1]. Dieu se manifeste en détruisant, comme en produisant : ôter la vie, donner la vie, ce sont des actes de même nature. Tout est transformation, révolution ; tout est manifestation de la puissance divine, d'un art divin. Tout événement doit donc être accueilli avec amour, dans une disposition religieuse. L'influence universelle, l'immédiate présence de Dieu, doit provoquer et entretenir pareilles dispositions, en faisant sentir aux individus qu'ils sont nuls individuellement, ou qu'ils n'ont d'être réel qu'en Dieu.

En considérant la Divinité sous l'aspect particulier de la puissance, Solger en devait faire uniquement un artiste incomparable. Le point de vue du beau devait l'emporter, dans sa religion, sur celui du vrai, et même sur celui du bien. Le beau lui semble la représentation complète de l'idée divine. Le bien se produit là où cette idée est réalisée par un mouvement déterminé. La vie morale est une sorte d'art, dont le premier principe est de placer, de voir toutes choses en Dieu, de se persuader que Dieu est l'inspiration même de notre volonté, de toute notre action. L'homme bon est celui qui croit que l'être seul véritable commande à sa liberté. Le méchant fait usage d'une fausse liberté, de celle qui est hors de Dieu, qui est néant pur, quoique existant [2]. En unissant sa volonté à la volonté divine, l'homme de bien fait comme l'artiste, qui représente l'éternel librement par une expression finie, sous

[1] *Œuvres posth.*, T. II, p. 168 sqq.

[2] *Ein existirendes Nichts. Œuvr. posth.*, T. II, p. 164 sqq.

une forme bornée ; il reproduit Dieu avec conscience, de même que l'artiste fait avec indépendance. L'action est le moyen, l'instrument dont Dieu se sert pour révéler sa toute-puissance. A vrai dire, c'est donc Dieu seul qui agit, qui veut, comme c'est Dieu qui s'élève à lui-même, dans la sphère spéciale de la piété.

Malgré cette absorption du sentiment religieux par le sentiment du beau, malgré cette subordination de toutes les lois même morales au principe de l'expression esthétique, Solger proteste contre l'épithète de *panthéiste*, en disant qu'il distingue le bien du mal[1]. Le vrai est qu'il transporte la source du mal en Dieu même. Dieu s'est fait néant par amour, pour que les hommes fussent; puis il a anéanti son néant, tué sa mort, pour que nous ne restions pas néant. Ce qu'il y a en nous de négatif devient divin, dès que nous le reconnaissons pour négatif. Le mal est un rien absolu, un tout absolument nul, et non pas une simple privation, comme le voulait Spinosa. Par cette « négativité de l'absolu, » qui est loin d'expliquer tous les phénomènes du monde moral, Solger fut le précurseur de Hegel, comme il le fut par sa théorie sur l'idée et sur la dialectique. En ce qui regarde celle-ci, toutefois, il faut faire remarquer une différence essentielle. Si la dialectique de Solger consiste à découvrir, par l'escrime de la conversation, les contraires et leurs rapports mutuels, puis à les réduire à l'unité; la dialectique de Hegel, plus sévère, plus directe, se borne à

[1] *OEuvr. posth.*, I, p. 580.

suivre le mouvement propre et spontané de l'objet, sa *dialectique immanente*, et à la reproduire par la pensée.

On a trop rapproché Solger de Frédéric Schlegel. A la vérité, tous les deux regardent l'ironie comme un moyen d'acquérir des connaissances supérieures, identifient la poésie et la philosophie, exagèrent le prix de la méthode, de l'art de retracer l'essence éternelle des choses et leur développement graduel; tous les deux enfin, par ce dernier côté, préparent le règne de Hegel. Mais, sous ces divers aspects même, en dépit d'évidentes analogies qu'expliquent l'empire successif de Fichte et de Schelling et une commmune admiration pour Platon et pour Spinosa, les dissemblances ne sont pas moins nombreuses. Nous allons les faire ressortir, en esquissant les phases que parcourut Schlegel, et qui furent longtemps trop puissantes sur plusieurs parties de la littérature allemande.

Sans être un philosophe du premier, ni peut-être du second ordre, Frédéric Schlegel occupe une place singulière dans l'histoire de la philosophie, comme chef de ce que l'on pourrait appeler la philosophie *romantique*. C'est à lui que se rattachent tous ceux qui prétendent reconnaître la vérité, l'infini et le divin, à l'extraordinaire et à l'*excentrique*, aux paradoxes, aux caprices, aux licences de la *génialité*.

Frédéric Schlegel était, comme son frère Guillaume, fils d'Adolphe Schlegel, pasteur à Hanovre et homme de goût qui commenta Batteux; il était né en 1772. Elevé à Gœttingue et à Leipzig, il enseigna d'abord la philosophie à Iéna. A Berlin il se lia avec Schleier-

macher et épousa la fille de Mendelssohn. De Dresde il se rendit en 1803 à Paris, pour s'appliquer à la langue sanscrite et aux lettres romanes. Après avoir publié son livre *De la langue et de la sagesse des Hindous*, en 1808, il alla s'établir à Vienne, où ses convictions éprouvèrent un changement considérable. C'est à Cologne qu'il embrassa le catholicisme avec ostentation. Conseiller de légation pour l'Autriche à la diète de Francfort, puis de nouveau professeur à Vienne, il mourut le 11 janvier 1829, d'un coup d'apoplexie foudroyante, à Dresde, où il venait d'ouvrir d'intéressantes leçons sur « la philosophie du langage. »

Sa réputation première, en Europe, date des travaux critiques ou poétiques, entrepris de concert avec son frère Guillaume-Auguste. Ces travaux en effet, malgré les assertions hasardées dont ils regorgent, malgré tant de jugements systématiques ou préconçus, sont mis au rang des bonnes productions de la littérature moderne. Grâce à eux, les deux frères devinrent, avec Novalis et Tieck, les guides du romantisme, en vain combattu par Gœthe et Schiller. Le livre qui, plus encore que les *Critiques*, captiva l'attention du monde philosophique, *Lucinde*, jetait les fondements de ses premières vues spéculatives, de celles où dominent l'*ironie*, la *paresse divine* et le paradoxe de la *végétation géniale*. Quant aux périodes suivantes, que ses partisans désignent par le point de vue spécialement *philosophique*, par le point de vue positivement *religieux*, elles firent naître une série de *Cours*, ayant pour sujet, tantôt la *Philosophie* en général, tan-

tôt la *Vie*, tantôt enfin l'*Histoire* et le *Langage*. Bien que ces divers ouvrages ne contiennent rien d'absolument neuf, ils répandaient des observations fines ou justes sur les grands mouvements de l'histoire, sur l'esprit des races célèbres, des peuples ou des siècles. Souvent même ils présentent de belles ou de profondes inductions psychologiques, et surtout religieuses. Et cependant, si nous croyons devoir les analyser, c'est plutôt pour ce qu'ils avancent d'extravagant, c'est-à-dire pour ce qui fut la principale cause de leur influence.

Nous avons déjà, en dénombrant les circonstances qui favorisèrent la renaissance du spinosisme, indiqué l'emploi que Schlegel faisait de cette faculté comico-tragique, qu'il appelait l'*ironie*. Comme la fin assignée à cette puissance doit être Dieu même, il importe de la considérer attentivement. Disposition tendre en même temps qu'impétueuse, force libre et réfléchie, *ailée* et *sacrée*, seule indépendante et seule raisonnable, plaisante et sérieuse tout ensemble, l'ironie naît de l'alliance du génie des arts avec l'esprit scientifique. La plus audacieuse de toutes les licences, parce qu'elle se moque d'elle-même; et néanmoins la plus légitime de toutes les libertés, car elle est tout à fait inévitable, l'ironie exprime le sentiment de la contradiction qui sépare l'infini et le fini, ce sentiment qu'il est impossible à la fois et nécessaire de saisir l'absolu ou de le communiquer. En dédaignant toutes choses, ainsi que soi-même, l'ironie ne fait qu'abattre les barrières qui entourent le *moi*, qu'allier les contraires, que s'é-

lever de degré en degré, depuis la sensualité sans frein jusqu'à la plus pure spiritualité. Les paradoxes, les railleries, les négations, tous les procédés qui heurtent les notions communes, qui contredisent les données de l'expérience et les institutions même les plus respectables, ne sont que des échelons qui approchent du Créateur notre âme, en exerçant sa propre puissance de créer. Après avoir donné carrière à tous ses penchants, l'ironie reconnaît en effet que son activité tout entière ne suffit pas pour combler la distance qui la tient éloignée de l'absolu, pour rétablir au sein du *moi* la *plénitude* et l'*unité*. C'est alors qu'elle se réfugie dans une apathie profonde, sorte d'imitation du repos divin. Autant elle était agissante d'abord, autant elle veut ensuite devenir passive, *oisive*. Elle se livre à une *divine paresse*, elle recherche l'inaltérable *quiétude de la plante;* elle ne songe plus qu'à croître en silence, qu'à contempler, sans y intervenir spontanément ni par réflexion, la vie, l'univers, le langage, toutes les formes où Dieu manifeste sa puissance. Plus un homme est divin, plus il ressemble aux végétaux, et réciproquement[1].

C'est ce *laisser-aller* inerte, effet irrésistible du trop énergique *laisser-aller* de l'ironie, c'est là ce que Schlegel appelle l'état véritablement *religieux*. On comprend qu'il était prêt dès lors à diviniser le *moi*. De là le blâme qu'il inflige aux moralistes, parce qu'ils s'avisent de censurer l'égoïsme. L'homme crée son Dieu, il est son propre Dieu, s'écrie-t-il; et toute Di-

[1] *Lucinde*, p. 77 sqq., 85 sqq.

vinité que l'homme ne s'est pas créée, est une idole[1].

A bien voir, c'est donc au *moi*, et point à Dieu, que l'ironie a ramené le philosophe, après lui avoir fait traverser et détruire toutes les contradictions, toutes les variétés d'êtres et d'opinions. Schlegel parle du *moi* primitif et absolu, lorsqu'il veut désigner le terme final de l'ironie, le but de toute sa méthode. Par *moi primitif*, il entend l'être infini, auquel il accorde deux attributs, une *unité* parfaite et une parfaite *plénitude* ou *abondance*. Il lui semble que nous avons le souvenir d'un temps où notre *moi* se confondait avec ce *moi* primitif. Ce souvenir est l'origine de la notion de simplicité absolue, que nous transportons de notre conscience à Dieu; et aussi l'origine de la notion de variété inépuisable, que nous transportons à l'univers. Mais ces deux attributs servent à expliquer la création. Le *moi* universel, qui est d'abord unité infinie, ne peut avoir conscience de cette unité, c'est-à-dire d'un vide absolu, sans éprouver le besoin constant d'une plénitude et d'une multiplicité sans bornes. De ce besoin naît l'activité qui produit l'univers, qui engendre l'espace en s'étendant de tous côtés; qui, cédant au désir de remplir cet espace, construit les forces élémentaires, le feu, l'air, la nature en son ensemble, puis les êtres organisés, et enfin l'espèce qui les couronne et les commande, l'humanité[2].

Telle est la théorie que Schlegel prétend devoir à sa méthode, à cette méthode *génétique*, qui crée son ob-

[1] *Lucinde*, p. 90 sqq., 259, 298; *Caractérist.* I, p. 58, 101 sq.

[2] *Leçons philos.* (1804-6), T. I, p. 72 sqq.

jet même, et cela en se bornant à reproduire, dans leur enchaînement nécessaire, les éléments ou les rapports internes de l'objet qu'elle considère, c'est-à-dire de l'éternelle vérité, de la divine essence des choses. En trois pas, qui sont l'*abstraction*, la *construction* et la *réflexion*, cette méthode, imitée de Fichte[1] et précédant à quelques égards Hegel, épuiserait le développement complet et organique de toutes choses, de toute vérité.

Cependant, une troisième phase méritait davantage de passer pour *religieuse*. Après avoir analysé les systèmes divers, Schlegel trouve que l'âme de la philosophie véritable consiste dans un certain esprit moral, dans un principe de foi, ébauché par Socrate et Platon, achevé par les auteurs chrétiens et les docteurs scolastiques. Ce principe, qu'il énonce ainsi : *Dieu est amour*, est seul capable d'expliquer la création absolue, celle qui tire tout de rien. Autant le *moi*, dans ses efforts d'ironie, s'était montré indomptable, autant il va se rendre dépendant, par ses élans d'amour. Notre pensée et notre volonté doivent se rendre également captives d'une foi, non plus seulement naturelle ou scientifique, mais éminemment positive, de la théocratie ultramontaine elle-même.

Comme les conséquences tirées par Schlegel, en faveur de l'autorité du saint-siége, ne sont ni neuves ni philosophiques, contentons-nous ici d'esquisser les parties qui ont un rapport direct avec notre sujet.

Rétablir dans l'homme l'image perdue de Dieu,

[1] *Thèse, antithèse et synthèse.*

voilà la tâche du philosophe ; et cette tâche, Schlegel cherche lui-même à la remplir dans ses derniers écrits. Après avoir, dans sa *Philosophie de la vie*, excité le besoin d'une vérité supérieure, la soif de cette source divine, dont l'homme s'est éloigné par la chute; il fait voir, dans la *Philosophie de l'histoire*, comment la grâce divine s'est manifestée à travers les destinées du genre humain. Retracer l'histoire, c'est raconter les mouvements qui ramènent l'humanité à son origine. Trois grandes époques : la révélation primitive, le centre de l'histoire ou la venue du Christ, et enfin la consommation des temps ou le jugement dernier. C'est l'établissement de l'Église qui exprime le royaume de Dieu et qui offre les moyens de notre réhabilitation. Cette réhabilitation, cette restauration totale de la conscience humaine, ou de l'image divine, se fera de la même manière dont s'est révélée la Trinité, dans le triple domaine de la pensée, de la nature et de la foi.

La manière dont Schlegel apprécie les rapports de la philosophie avec le christianisme, le rapproche fréquemment, étroitement, de ce qu'on a nommé en France l'école *théologique*. Après la chute, dit-il, l'humanité se divisa en deux parties, l'une infidèle, l'autre fidèle : les enfants de Caïn et les enfants de Seth. Toute l'histoire est restée partagée entre ces deux tribus. A mesure que la majorité s'éloigna davantage de l'état primitif, les Hébreux conservèrent la révélation originelle avec plus de soin. Le Christ ne fit que renouveler et répandre les doctrines et les vertus de cette même révélation. Cependant l'Église chrétienne devint la proie

du génie du mal, de l'influence de l'Antechrist. Le premier essai de révolte, la lutte des Gibelins contre le saint-siége, précéda une insurrection bien autrement étendue, la Réformation, qu'avait tant favorisée l'invention de l'imprimerie. La Réformation amena la Révolution française, son plus téméraire complément. L'institution de l'ordre des Jésuites devait y apporter un remède efficace. Néanmoins le mal n'a pas cessé de croître ; et il fallait que notre siècle le portât à son dernier période, afin de préparer le triomphe de la bonne cause. Quand tout le monde aura reconnu la domination absolue des trois vicaires de la Divinité, celle du père, du prêtre et du roi, alors l'histoire sera consommée et l'ordre divin rétabli parmi les hommes.

Ce qu'offre de curieux ce tableau, c'est que l'auteur le donne pour un simple résultat de la philosophie appliquée à l'histoire. Non-seulement c'est en philosophe qu'il nous conseille de chercher le paradis perdu uniquement dans l'enceinte de la ville éternelle ; mais il soutient que cette théorie dernière découle immédiatement de ses premières vues. Tout se concilie, à l'entendre, par le mariage de l'ironie avec l'amour [1]. L'*ironie de l'amour*, dit-il, telle est la principale condition de la vie intérieure. Elle naît du sentiment des misères, des limites personnelles, et de l'opposition apparente où ce sentiment se trouve avec l'idée d'infini, qui est au fond de tout amour véritable. A la lumière de ce principe, la Nature devient

[1] *Philosophie du langage*, *passim*, et part. p. 250 sqq.

une révélation de l'amour éternel, de la magnificence secrète, de la présence *latente* de Dieu ; elle devient le complément de l'Écriture même. La Nature et l'Écriture, conclut Schlegel avec Hamann, forment dès lors les deux pages d'un même feuillet.

Au lieu de relever toutes les contradictions, qui affaiblissent ce syncrétisme brillant, tournons-nous vers l'homme qui, pendant quelque temps, passa pour disciple de Schlegel. Schleiermacher, beaucoup moins connu hors d'Allemagne, mais beaucoup plus digne de l'être, aussi illustre que Schlegel comme philologue, lui est très supérieur comme philosophe et comme théologien.

Frédéric-Daniel-Ernest Schleiermacher, né à Breslau en 1768, avait été élevé parmi les frères moraves, à Niesky et à Barby. Dans ces asiles d'une piété tout intime, il avait pris les maximes, ou plutôt les habitudes religieuses qui dominèrent toute sa vie. En 1786 il était allé étudier à Halle, la théologie sous Semmler et Noesselt, la philosophie sous Eberhard, les humanités sous Frédéric-Auguste Wolf. Dix ans après il fut nommé prédicateur à Berlin. Là, dès le début, il se proposa la tâche qu'entreprirent quelques années plus tard en France Chateaubriand et Frayssinous, celle de rendre la religion respectable pour les classes supérieures, pour ces esprits *cultivés* qui s'étaient accoutumés à la dédaigner, comme au-dessous des lumières du temps. Le fruit de cette œuvre, les *Discours sur la religion*, publiés en 1799, fut un des événements les plus mémorables de l'Allemagne religieuse et pen-

sante. En 1805, le prédicateur, dès lors célèbre, fut appelé à enseigner la théologie à Halle. Quand la bataille d'Iéna eut fait fermer les salles de cette université, il se remit à prêcher dans Berlin. Après l'érection de l'université berlinoise, en 1810, il y parut comme professeur; et l'année suivante il entra à l'Académie des Sciences, près de laquelle il remplit les fonctions de secrétaire de la Classe de philosophie. Son action sur la jeunesse universitaire fut prodigieuse, et la réputation qu'il laissa ne s'effacera point. Il mourut avant l'âge, le 12 février 1834, victime de son zèle pour le bien public.

Tour à tour théologien et orateur de la chaire, philologue et érudit, moraliste et dialecticien, Schleiermacher suivit toujours la même tendance, la noble tendance à la conciliation, à une conciliation intelligente, qui comprend tout et veut tout organiser. Dans l'histoire des humanités et de la philosophie à la fois, il s'est fait une place éminente par deux sortes d'ouvrages : par sa traduction de Platon, que recommande une fidélité ingénieuse, mais qui malheureusement n'a pas été achevée; puis par des mémoires sur les philosophes anciens, sur ce Socrate, par exemple, auquel on aimait à le comparer, même pour la disproportion entre la beauté de l'esprit et la disgrâce du corps.

On a beaucoup discuté pour savoir quel avait été son principal maître. Ses propres aveux, aussi bien que les éléments de sa doctrine, témoignent qu'il fut le disciple d'un grand nombre de précepteurs. Platon, Spinosa et Leibniz n'agirent pas moins sur lui que Fichte,

Kant et Schelling. Parmi les influences les plus visibles, il faut compter, après Jacobi, non-seulement Frédéric Schlegel, mais Novalis et Steffens. « Je dois à Jacobi, disait-il, peut-être plus que je ne le sais moi-même. » Ainsi que Jacobi, il fait du sentiment religieux l'instrument de la connaissance de Dieu, la source ou le théâtre de la vraie piété. Comme Novalis et Steffens, il oppose la nature à l'histoire, la physique à l'éthique ; et regarde l'individualité comme la chose la plus haute et la plus sainte, comme une chose individuellement *voulue* par Dieu [1]. C'est l'individualité du *moi* qu'il s'attache à maintenir en présence de l'univers, à l'encontre de l'existence universelle et absolue, tout en s'efforçant de concilier ces deux termes, et scientifiquement et en pratique. Ayant vécu longtemps avec Schlegel dans la plus étroite union, il pouvait offrir avec lui une ressemblance frappante. Dans les trois premiers ouvrages de Schleiermacher, que l'on a ingénieusement comparés à un triple monologue [2], dans ses *Discours sur la religion* et ses *Monologues,* comme dans ses *Lettres familières sur Lucinde,* on aperçoit une tendance mise à la mode par Schlegel, celle de considérer l'esprit privilégié, l'entendement cultivé ou *génial*, comme seul digne de servir d'objet aux méditations philosophiques, et comme possédant seul la matière d'une science supérieure. Là, Schleiermacher veut aussi d'abord aimer et admirer, sentir et

[1] *Monologues*, II.

[2] Voyez M. Erdmann, *Développement de la spécul. allem. depuis Kant* (en allemand), 1853. T. II, p. 39.

contempler le beau. Là, il veut aussi abaisser ensuite ce *moi* si fier, si superbe, devant la souveraineté de l'univers, et remplacer l'orgueilleuse liberté de l'ironie par le sentiment d'une profonde dépendance à l'égard de Dieu et du monde. Mais ici s'arrêtent les analogies. A mesure que Schlegel, quittant le point de vue *esthétique* pour ce qu'il appelle la *religion*, se montre toujours plus frivole et plus tranchant, Schleiermacher devient de plus en plus sérieux, pénétrant, en même temps que modeste et libéral.

Ce qui le rend véritablement original parmi ses contemporains, c'est qu'il ne désirait répéter personne, ni surtout s'ériger en oracle d'école. A ses yeux, c'est l'esprit philosophique, et non un système clos et à part, qu'il importe d'élever et de propager. La philosophie n'est jamais faite, elle est toujours à faire; l'absolu doit être cherché sans relâche, car il n'est pas encore trouvé. L'art de le chercher, voilà la philosophie. Vouloir savoir, au lieu de croire savoir, voilà l'esprit philosophique. Que chacun exerce cet esprit, que chacun, en développant son génie propre, son caractère individuel, s'applique à se mettre dans une relation personnelle et directe avec l'univers dont il dépend ! C'est donc une méthode de philosopher, et non un code déterminé de doctrines, que Schleiermacher propose aux amis de la philosophie. Aussi remplace-t-il la métaphysique, dans le sens des Anciens, par la *dialectique*. Celle-ci se contente de rechercher les lois de la science, de la discerner de l'opinion; ou de montrer comment l'opinion implique et contient la science, et

comment il faut l'en dégager. Ainsi Schleiermacher se sépare à la fois des sceptiques et de certains ultra-dogmatiques, c'est-à-dire de ceux qui nient la possibilité d'une connaissance certaine, et de ceux qui prétendent établir une différence radicale entre le savoir ordinaire et la spéculation philosophique. De même qu'il croit à la vérité et qu'il la juge accessible à nos moyens de connaître, de même il est convaincu que le savoir supérieur est un simple progrès sur le sens commun, que le sens commun n'équivaut donc pas en soi à l'apparence, à l'illusion, à l'erreur. De ce que la science est au-dessus du bon sens, il ne suit point qu'elle y soit diamétralement opposée : c'est une différence de degré, et non de nature, qui les distingue. La science la plus avancée, d'ailleurs, ne peut connaître qu'approximativement la totalité des choses et leur liaison organique [1].

La *Dialectique*, aussi bien que la *Physique* et l'*Éthique*, sert la religion. Elle surtout contribue à montrer, non-seulement que le besoin religieux est le plus profond, le plus étendu de nos besoins, mais qu'il est satisfait par le sentiment, plutôt que par la pensée ou par la volonté [2]. Elle aussi doit concourir à la tâche commune, c'est-à-dire à développer en chacun de nous l'être religieux, la partie centrale de tout notre être.

L'opposition entre l'*individu* et le *tout*, entre l'existence marquée d'une empreinte propre, ou l'existence

[1] *Dialectique* (*Œuvres posthumes*, 1839), § 122.
[2] *Dialectique*, § 154, 188, 214.

humaine, et une existence collective qui est l'univers ; cette opposition fondamentale, Schleiermacher la lève au moyen de la religion. A son début, pendant qu'il marchait à côté de Schlegel, il avait cherché une conciliation si nécessaire dans les délices de l'amour, dans cette situation particulière où l'être aimant ne discerne plus ce qui est sensible de ce qui est spirituel, ce qui est à lui-même de ce qui est à l'être aimé. Mais alors même Dieu lui avait paru le lien des êtres. Dieu n'est-il pas présent en ceux qui s'aiment, pour y répandre sa joie à la fois calme et vive, sa puissance, sa beauté, son infinité?... L'amour de la créature ne lui suffisait donc pas. L'univers, la création même ne le satisfaisait plus. Il avait besoin d'aimer, par delà l'immensité créée, comme par-dessous les personnes auxquelles l'attirait une sympathie réciproque, un *moi* suprême et divin, le *moi* dont l'individualité est l'essence commune à toutes les âmes humaines. Sentir, voir, au sein d'une conscience immédiate, que ce *moi* infini est le soutien, le milieu, la source toujours présente du *moi* fini, voilà la religion. L'homme pieux est celui qui voit dans la nature et dans les esprits l'action une, suivie, éternelle, de la Divinité. La religion naît d'une disposition primitive et spéciale, qui touche à la pensée, à l'expérience, à l'action, mais qui en est également distincte. Sentir ou contempler Dieu, aimer l'être qui préside à l'univers, chercher et admirer son influence en toutes choses, n'est proprement ni réfléchir, ni observer, ni agir. L'homme pieux diffère donc du savant et du

moraliste, du penseur et de l'homme pratique. Néanmoins, le sentiment de l'infini, cette racine de toute religion, tient étroitement, et au savoir, et à la moralité. En effet, la religion aspire, comme la science la plus haute, à comprendre l'unité des œuvres divines, l'inaltérable harmonie qui vivifie le monde. Ainsi que la morale, elle ne reconnaît pour divin dans les actions que ce qui est conforme aux règles de la raison et de la conscience ; et elle veut avant tout sympathiser avec l'humanité, qui exprime l'unité de la vie universelle à sa manière, par un progrès continu qu'atteste l'histoire sainement interrogée.

La foi se représente tous les événements de ce monde comme des actes de Dieu. Elle a le sentiment qu'un esprit divin se révèle partout, en nous-mêmes principalement. Elle est la conscience de notre absolue dépendance à l'égard de cet esprit. En elle s'unissent harmonieusement les deux conditions, les deux tendances de la nature humaine, celle qui isole l'individu, et celle qui le lie à l'univers. S'abandonner sciemment à l'univers, à l'intérêt éternel ; ou savoir que l'on fait partie intégrante du tout, que l'on fait un avec l'Éternel, ce n'est pas se perdre sans retour, s'anéantir sans récompense ; c'est au contraire susciter la véritable personnalité, car c'est reconnaître que l'on est, non pas un mode passager de l'infini, mais son expression durable, son instrument voulu et choisi [1]. Aussi Schleiermacher regarde-t-il l'état où l'abandon à Dieu se confond avec la possession de soi,

[1] *Discours sur la religion* (1re édit.), p. 118 sqq., 160 sqq.

comme une jouissance véritable, comme la plus riche satisfaction du besoin le plus noble. Le sentiment religieux de Jacobi et de son école lui semblait un désir inquiet encore, ou dont l'objet se fait constamment attendre; un pressentiment vague, et non une assurance inébranlable.

On conçoit que Schleiermacher ne songe pas à démontrer l'existence de Dieu. Il l'admet implicitement : le sentiment religieux, le plus impérieux de tous nos sentiments, ne proclame-t-il pas de fait la présence de Dieu en nous? Chercher l'infini, c'est professer l'existence de Dieu, c'est la proclamer, sans pouvoir la définir, ni peut-être la concevoir suffisamment. Nous pouvons nous représenter Dieu comme une substance universelle et infinie, et même comme un être personnel, pourvu que nous en écartions tout ce qui est incompatible avec l'idée d'infinité. Coordonner l'existence de Dieu avec d'autres existences, la distinguer individuellement d'avec d'autres personnes, voilà ce qu'il faut éviter, lorsqu'il s'agit de comprendre Dieu[1]. Décrire la Divinité d'une manière positive, par une déduction scientifique, est chose impossible. Le savoir spéculatif doit se contenter d'une connaissance négative[2]. C'est au sentiment seul qu'appartient le privilége de s'élever à Dieu. A cet égard, le sentiment ne diffère pas de l'immortalité même de notre âme. Par la vie religieuse, nous goûtons dès à présent en réalité « la vie éternelle, » à laquelle nous avons sacrifié tout ce qui

[1] *Discours sur la religion*, p. 115.
[2] Voyez l'*Esquisse d'un syst. de morale*, p. 17 sqq., 102.

est mortel. Au surplus, notre vie ne saurait cesser avec cette existence, parce que celle-ci finit toujours, avant que nous soyons parvenus à la perfection, à une complète union avec Dieu. Enfin, notre nature est personnellement immortelle, puisque l'être divin s'y trouve invariablement uni[1].

Un des grands soins de Schleiermacher était d'allier la philosophie avec la théologie, sur le terrain commun de la religion. De même qu'il faut, non pas enseigner un corps de doctrines spéculatives, mais exciter l'esprit philosophique dans les individus; de même il faut faire naître le besoin religieux, au lieu de se borner à exposer des dogmes théologiques. La religion consiste dans des émotions pieuses, dans le sentiment de notre entière dépendance à l'égard de Dieu. Décrire les formes de ce sentiment, les états d'une « conscience pieuse, » voilà l'œuvre de la théologie. Elle devient ainsi la science de la piété, plutôt que celle de Dieu[2]. Ce qui distingue le christianisme, la forme la plus parfaite du monothéisme, c'est de susciter le mieux, ou plutôt seul, les diverses phases de la piété interne, les divers éléments ou résultats du sentiment de la dépendance personnelle. Le christianisme, en effet, nous a donné un moyen de développer entièrement le fond de la piété, notre union avec Dieu, la conscience que Dieu est présent en nous. Ce moyen, c'est notre

[1] Nous réunissons ici brièvement les trois phases que parcourut chez Schleiermacher la doctrine de l'immortalité humaine, dans les *Discours*, les *Monologues* et la *Foi chrétienne*.

[2] Voyez son *Abrégé des études théol.* (1811).

accord avec celui en qui la conscience divine s'est révélée, s'est réalisée dans toute sa plénitude, en Jésus-Christ [1]. Par ce moyen, l'apparition du Christ est devenue l'affranchissement, la rédemption du genre humain. L'Église fondée par le Christ n'est pas seulement une communauté où la conscience pieuse s'excite, s'affermit, s'agrandit; mais une réunion de moyens qui servent tous à épurer le sentiment de chacun, en le rendant digne de recevoir celui qui est l'âme de l'Église. Voilà pourquoi cette institution doit être gardienne même des trésors les plus précieux de l'art, fruits ou auxiliaires des plus hautes inspirations.

Comme théologien, on le voit, Schleiermacher s'attache à rapprocher le christianisme de l'esprit moderne, tantôt en incorporant au dogme chrétien des éléments philosophiques, tantôt en essayant d'aplanir les difficultés qui séparent l'orthodoxie et le rationalisme. Il voulait noblement allier l'antique et éternelle substance de l'Évangile avec les résultats, avec les exigences de la science actuelle; ou revêtir les vérités fondamentales, communes aux églises chrétiennes, d'une forme invulnérable aux objections de la critique la plus sévère. Convaincu, non-seulement de l'unité de la nature humaine, mais de sa parenté primitive avec la nature divine, il désirait fonder l'harmonie de la spéculation libre avec la foi chrétienne sur l'harmonie même qui régnait entre les deux natures du Christ, et qui continue à régner entre les deux éléments de son Église, entre l'élément fini et l'élément infini.

[1] Voyez *La foi chrétienne*, 2e édit. (1830.)

Que cette *théologie du sentiment* ait été poussée trop loin par plus d'un disciple, on le comprend; qu'elle ait été violemment attaquée, on le conçoit encore. Au reste, c'est à Berlin même qu'elle dut rencontrer un de ses adversaires les plus rudes. Hegel ne pouvait pas lui pardonner cette maxime capitale: Plus je me sens dépendant de Dieu, plus je me sens sauvé. « D'après cela, disait-il, le meilleur chrétien serait le chien; car il a le sentiment le plus vif de sa dépendance, et il éprouve même les émotions du salut, quand sa faim est apaisée par l'os qu'on lui jette[1]. » C'est le sentiment de l'indépendance qu'oppose Hegel. C'est l'esprit libre, ce n'est pas le cœur esclave, qui est religieux. L'esprit libre peut seul s'élever à Dieu, qui est esprit et liberté... Il est vrai que Schleiermacher réduisait trop le sentiment de la liberté à la possession, presque négative, de soi-même, à l'effort jaloux de se maintenir soi-même comme tel. Il s'exposait donc, à quelques égards, à l'objection que le péché seul cause notre sentiment de dépendance envers le souverain moral; et qu'ainsi, avec la diminution successive du péché, la piété disparaîtrait, si elle n'avait d'autre racine que le sentiment de la dépendance. Mais il est visible aussi qu'il y a sur ce point quelque malentendu. Schleiermacher prenait le mot de dépendance dans une double acception. La dépendance est servile, fatale, quand elle coexiste avec le sentiment de l'imperfection morale. Elle se change en une soumission filiale, en obéissance d'amour, à

[1] Voyez M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, p. 346 sq.

mesure que le perfectionnement spirituel, anéantissant l'égoïsme, laisse paraître et dominer, au lieu du *moi* borné de l'individu, le *moi* souverain de la Divinité, la volonté parfaite. De la sorte la dépendance d'une âme absolument unie à Dieu ne diffère plus de la liberté supérieure, de la pleine liberté des *enfants de Dieu*.

Quoi qu'il en soit, la théorie qui porte le nom de Schleiermacher eut un double avantage. D'abord, elle fut un progrès, par comparaison à celle de Rousseau et de Jacobi; puis, une utile réclamation contre l'idéalisme prétendant emprisonner la vie religieuse dans des formules abstraites. Schleiermacher, en effet, n'exclut ni la pensée, ni la volonté; ni la science, ni l'action. Le sentiment, qu'il regarde comme leur médiateur, se sert de toutes ces puissances. La dialectique elle-même n'est qu'une suivante de la religion, en faisant voir que nul mouvement réfléchi ou spéculatif ne suffit pour nous mettre en rapport vivant avec l'être absolu. Toutes nos idées pures, telles que « substance infinie, Absolu, unité suprême, identité du réel et de l'idéal, » sont des types métaphysiques, des notions sans véritable réalité : pour prendre un sens, elles ont besoin d'être vivifiées par le sentiment du Dieu présent en nous. Les lois de la conscience morale réclament elles-mêmes l'action de ce sentiment, pour être transformées en émanations de la volonté divine, comme les conceptions ontologiques sont changées en émanations de la pensée divine. Ces idées, ces lois, sous l'influence du sentiment, deviennent des états personnels, quelque chose de vivant. Séparées du sen-

timent, elles sont incapables de nous donner une notion exacte et complète de la Divinité. Cette notion, on ne peut l'avoir qu'en possédant, au fond de sa conscience, l'être même qu'elle exprime, l'être dont la conscience se sent dépendre immédiatement et personnellement. C'est pourquoi, si l'on veut faire connaître Dieu, il ne suffit pas d'enseigner comment il faut le concevoir, ou même le vouloir. On doit commencer par le faire vivre en soi, par faire sentir sa présence toute-puissante [1]. En combattant les prétentions de l'idéalisme absolu, en n'admettant pas que l'ontologie puisse arriver jusqu'à Dieu, que la pensée puisse à elle seule pénétrer et embrasser le tout; en soutenant que la Divinité, quoique l'idée en soit présente à tout acte de la pensée, à tout mode de certitude, aussi bien que dans le serment [2], est pourtant placée dans une sphère inaccessible à la dialectique, Schleiermacher provoqua une opposition des plus ardentes, mais par là même servit grandement l'humanité.

Si les métaphysiciens blâmaient Schleiermacher, soit d'avoir contesté à la pensée pure la puissance d'atteindre complétement Dieu et le monde; soit d'avoir attribué au sentiment ce qu'ils accordaient uniquement à la raison; soit même d'avoir cherché l'absolu, non pas dans la nature identifiée avec l'histoire, mais dans une région transcendante, qui pénètre et influe en même temps dans la nature et dans l'histoire; des esprits plus pratiques n'hésitaient pas à le

[1] Voyez après la *Dialectique*, le livre de la *Foi chrétienne*.

[2] *Dialectique*, § 184, 214.

qualifier de panthéiste. Ce reproche, à la vérité, se pouvait fonder sur les traces de naturalisme que présentent les premiers ouvrages de Schleiermacher, ceux où Dieu ressemble parfois à l'âme de l'univers, à cet agent mystérieux qui se révèle dans l'individu, par l'individu, et qui peut en effet s'assimiler au grand tout. Mais, pour peu que l'on soit juste, on avouera que Schleiermacher ne cessait pas de modifier ce point de vue, de l'épurer et de l'agrandir, par tous ses travaux successifs de dialectique et de morale, et spécialement dans ses études sur la foi chrétienne. Les heureux changements éprouvés par sa doctrine sur l'immortalité de l'âme, sont un exemple de ce progrès incontestable. Au surplus, Schleiermacher proteste qu'il est *monothéiste*. Il sent, il croit que toutes les choses finies dépendent absolument d'un seul être suprême et infini. Il se déclare ouvertement contre le panthéisme [1]. La croyance en Dieu lui semble placée en dehors des notions qui constituent l'ensemble des sciences. Ne faire de Dieu que l'idée la plus haute, ou le sujet le plus éminent, c'est-à-dire la force la plus générale, c'est, dit-il, confondre ce que la pensée peut concevoir de plus élevé avec ce qui ne peut plus être conçu du tout. La notion de Dieu et la notion du monde ne sont ni identiques, ni opposées ; elles sont corrélatives. Nous ne pouvons, ni les concevoir séparément, ni les identifier ensemble. Nous devons donc regarder la relation qui les unit comme une *existence connexe*, que nulle intel-

[1] *Dialectique*, § 183 sqq.

ligence ne saurait définir exactement, nulle parole exprimer complétement.

Ce qui achève de montrer que Schleiermacher n'est pas panthéiste, c'est d'abord l'effort que fait toute sa philosophie, pour conserver partout l'individualité du *moi*, pour la développer au moyen de l'univers entier. C'est en second lieu le rang éminent, l'espèce de suprématie, que Schleiermacher accorde à la morale. A ses yeux, en métaphysique même, le principal est le bien souverain. Tel idéal de la vie humaine dans toutes ses directions, ou bien tel idéal de moralité accomplie, d'humanité achevée, tel système général de philosophie. La morale devient ainsi, non pas seulement une pierre de touche pour la spéculation, mais sa source secrète et son réel arbitre. Il n'en pouvait être autrement chez un philosophe qui mettait la tâche capitale de la science à cultiver l'homme libre et intérieur, la personne véritablement spirituelle. Le devoir des devoirs, notre destination commune, ne lui pouvait être que ceci : afin de mieux devenir soi-même, entrer avec ses semblables en communauté d'existence, bien qu'en restant soi-même; se livrer tout entier à la société, avec la seule réserve de sa liberté, ou s'assimiler toutes choses sans préjudice de la liberté d'autrui, de l'intérêt universel, de la loi du monde moral... Comment des principes pareils pourraient-ils s'accorder avec le fatalisme, avec le panthéisme?

## CHAPITRE II.

### ESCHENMAYER, TROXLER, J.-J. WAGNER ET KRAUSE.

« Ma philosophie commence là où finit celle de Schelling. » ESCHENMAYER.

« Il s'agit de déterminer ce qu'est l'homme caché en Dieu, c'est-à-dire la conscience primitive et parfaite. » M. TROXLER.

« Wagner — eût voulu jeter la philosophie dans le même moule que la géométrie. » M. BARCHOU DE PENHOEN.

« Le système de Krause est une synthèse dans laquelle, profondément modifiés, se coordonnent les systèmes divers qui se sont produits depuis Kant. » M. BOUCHITTÉ.

Les philosophes dont nous venons de rappeler les doctrines aspiraient tous, tantôt à combler les lacunes, à corriger les défauts qu'offraient les systèmes de Fichte et de Schelling; tantôt à neutraliser ce qu'avaient d'exclusif l'*égothéisme* de l'un et le *panthéisme* de l'autre; d'autres fois à concevoir l'identité du réel avec l'idéal d'une manière plus spirituelle, plus religieuse, en subordonnant la nature à l'esprit, ou en transformant toute théorie sur la liaison du monde avec Dieu en telle ou telle sorte de mysticisme plus ou moins chrétien.

Cependant, d'autres essais encore furent tentés,

pendant quarante ans, pour réformer, ou pour continuer avec indépendance la *philosophie de l'identité*. Nous voulons parler de quelques sectateurs de Schelling, devenus infidèles, ou appliqués à dépasser leur ancien maître, en le combattant diversement, en donnant à ses vues, soit un autre fondement, soit une autre méthode, soit une autre fin. Les penseurs de cet ordre pouvaient passer pour des adversaires, autant que pour des partisans du métaphysicien de Munich. Ils abondent encore, et ce n'est pas chose facile de choisir parmi eux. Qu'il nous soit permis de mentionner seulement Eschenmayer, Troxler, Wagner et Krause. Si les deux premiers travaillent à redresser la spéculation au moyen de la psychologie et de l'anthropologie, les deux autres tâchent de rapprocher la doctrine commune des données du bon sens, des besoins pratiques, des tendances matériellement positives de notre temps. Autant Eschenmayer et Troxler sont ramenés, par leur génie et par leurs desseins, aux *philosophes du sentiment*, à Hamann, à Jacobi ; autant Wagner et Krause inclinent aux procédés mécaniques, à un esprit à la fois mathématique et réglementaire, qu'ils voudraient transporter de la science dans la société, ou de la physique dans la morale.

Charles-Auguste Eschenmayer, né en 1770, dans le royaume de Würtemberg, et depuis 1811 professeur à Tubingue, avait de bonne heure été attiré à Schelling. Mais presque en même temps il avait déclaré que la philosophie de la nature ne pouvait le satisfaire en tout ce qui concerne la liberté ; et qu'il ne sau-

rait jamais chercher, « ni dans la nature, ni dans l'esprit fini, celui qui créa la nature et l'esprit fini, pour que l'Auteur ne fût pas confondu avec l'ouvrage qu'il a librement produit[1] ». Cette sphère de l'esprit infini, devant laquelle la philosophie doit s'arrêter, Eschenmayer la place au-dessus, au delà des puissances de la raison. La raison peut s'élever jusqu'aux « choses éternelles; » mais arrivée là, elle reconnaît son impuissance, et fait place à la *foi*, à la *non-philosophie*. Celle-ci est seule capable de transporter l'âme dans un monde supérieur aux choses éternelles et absolues, dans ce « monde bienheureux, où séjourne le souverain bien, la *béatitude*[2] ». Il y a donc pour la science un objet absolu, le principe auquel aboutissent toutes nos études, que cherchent les élans de la sensibilité et que proclament les lumières de la raison. Mais il y a aussi un autre absolu, qui est inaccessible à la science : c'est celui que la foi pressent, que la piété entrevoit ou possède par anticipation. Le Dieu que nous adorons avec le peuple, n'est pas une idole de l'entendement, un idéal de la raison, une production monstrueuse de la spéculation; c'est la Divinité qui se révèle à nous immédiatement[3]. Néanmoins Eschenmayer, malgré cette opposition entre le monde actuel ou fini et le monde transcendant, admet pour le monde

[1] Eschenmayer, *La philosophie dans son passage à la non-philosophie* (1803).

[2] *Seligkeit*, expression mise à la mode par Fichte, Schelling et Solger, et que devaient affectionner les spiritualistes, à cause de sa parenté avec le mot qui signifie âme, avec *Seele*.

[3] Voyez *La philosophie dans son passage à la non-philos.*, § 95 sqq.

présent une âme universelle, dont notre raison est une copie, et dont la nature et l'histoire sont les miroirs animés, l'une dans l'espace et dans le repos, l'autre dans le temps et dans l'action [1]. Mais ce qui tourne son système en une sorte de psychologie métaphysique ou théologique, c'est qu'il concentre dans le *moi* toutes les copies, tous les reflets de l'âme universelle. Le *moi*, qui connaît le vrai, qui sent le beau, qui veut le bien, est l'empreinte vivante du Tout. L'*individualisme*, voilà le thème de toutes les recherches à venir [2]. C'est donc du *moi* qu'il s'agit de procéder, quand on veut réduire en système l'ensemble des choses. De la sorte on découvre que le monde extérieur n'est qu'une image de l'esprit humain, que tous les phénomènes de l'univers reproduisent les modes, les proportions, les phases de notre âme. Les lois de la pensée, se réfléchissant dans les lois du mouvement, représentent la manière dont pense la nature, sa logique. Les formes de la vie expriment, réalisent matériellement la beauté de nos sentiments; et ce que la volonté engendre dans la sphère intérieure se produit, sur la scène extérieure, comme action, comme événement. En vertu d'une harmonie préétablie, tout ce qui est inné à notre esprit se trouve aussi, d'une manière cachée, dans les faits ou existences du monde sensible. Notre faculté de connaître le vrai correspond aux lois physiques, la puissance de sentir le beau se rapporte

[1] Voyez son *Introduction dans la nature et dans l'histoire*, T. I (1806).
[2] *Ibidem*, vers la fin.

aux lois de l'organisme, les caractères de la volonté se traduisent en lois de l'histoire [1].

Si Eschenmayer fonde ou règle sur la psychologie toutes les sciences possibles, il y assied particulièrement la morale, c'est-à-dire l'étude qui apprend, selon lui, à soumettre le vrai, le beau, le bien même, au principe libre de la volonté ; et qui aboutit naturellement à l'adoration d'une volonté suprême, de Dieu. Les travaux qui ont pour objet le vrai, le bien et le beau, nous adressent finalement tous à un être absolument certain. Les preuves de l'existence d'un tel être, dit Eschenmayer, forment une série de témoignages respectables, mais dont l'utilité est à peu près négative [2]. Il y en a huit : raisonnements logiques et physiques, esthétiques et téléologiques, moraux et historiques, psychologiques et ontologiques. Les sept premiers ne garantissent aucune réalité objective. Le dernier genre pose l'absolu de la science, mais non pas l'absolu de la foi, qui seul est Dieu. Il ne reste ainsi qu'une démonstration convaincante, celle qui découle de la nature de la foi, de la toute-puissance de la révélation même. Le fait de la conscience, de la croyance instinctive, le fait de cette espérance universelle que la vertu sera récompensée, l'établissement du christianisme, la réalité *pneumatique* d'un commerce supérieur avec les esprits, tous ces faits attestent que Dieu se révèle immédiatement dans la foi. Le « rationalisme » sert donc à bannir de la religion et de Dieu

[1] Eschenmayer, *Psychologie* (éd. II[e], 1822), § 409 sqq.
[2] *Philosophie de la religion*, T. I (1818).

les notions inférieures et purement humaines : il épure l'idée de Dieu. Mais en prenant cette idée pour la Divinité même, il confond le rayon solaire avec le soleil. Le complément positif dont il a besoin, c'est au « mysticisme » qu'il le demandera. Si, par le rationalisme qui cherche le vrai, notre connaissance peut s'élever jusqu'à la région des choses saintes ; cette région ne s'ouvre que par le mysticisme au sentiment et à la contemplation du beau. Ici, Eschenmayer considère l'homme dans un double rapport, d'une part avec ce qui n'est pas naturel, avec ce qui est monstrueux ; d'autre part avec ce qui est surnaturel[1]. L'opposition entre le profane et le saint, entre le démoniaque et l'angélique, n'est qu'une variante de l'antithèse entre la *non-nature* et la *sur-nature*. Apparitions des esprits, phénomènes du magnétisme et de l'électricité, phénomènes mystérieux de tout genre, particulièrement relatifs aux maladies du système nerveux, tout cela sert au théosophe de Tubingue, pour distinguer entre un mysticisme physique qu'il déclare extravagant, et une mysticité idéale, qu'il prise fort et qu'il autorise des noms de Swedenborg et de Jacob Bœhme. Cependant, au-dessus du mysticisme, comme du rationalisme, il place le *supernaturalisme* ; état religieux qui correspond au bien, à la volonté, à l'histoire régie par la Providence. C'est une troisième phase de la piété, qui a pour caractère de se défier de sa puissance propre et d'aspirer ardemment à ce que Dieu lui-même a révélé.

[1] *Unnatur* et *Uebernatur*. Voyez le tome II de sa *Philosophie de la religion* (1822).

C'est la forme véritablement chrétienne de la foi, et qui se développe spécialement par l'influence régénératrice de l'Évangile[1].

Vers la fin de sa vie, Eschenmayer céda de plus en plus aux rêveries, aux visions d'un mysticisme exalté, souvent apocalyptique. La fameuse prophétesse de Prevorst lui semblait alors plus capable d'éclaircir les mystères de la vie intérieure que toute science, non pas seulement réfléchie et pieuse, mais fondée sur l'interprétation orthodoxe de la Bible même. Mêlant un respect superstitieux pour les magnétisés, pour les somnambules, pour les spectres, à une haine véhémente contre certains théologiens révolutionnaires, contre les *Judas modernes*[2], tels que le docteur Strauss et d'autres Hégéliens, il eût volontiers fait rendre, en faveur de l'existence de Satan, un décret pareil à celui où Robespierre avait consacré l'existence de Dieu. En 1836 il quitta sa chaire, pour vivre dans la retraite, ou plutôt, dans une union plus étroite, plus assidue avec les esprits. La mort le surprit le 17 novembre 1852, occupé d'expliquer par l'*ordre invisible* la constitution de l'univers visible.

Le philosophe cité après lui, le philosophe le plus éminent qu'ait produit la Suisse allemande, M. Troxler, vit encore. Né en 1780 dans le canton de Lucerne, d'abord élevé par les jésuites, puis poussé dans une voie tout opposée par l'étude de ses plus illustres compatriotes, par Alb. de Haller, Iselin, Lavater, Jean de

[1] Voyez le tome III de la *Philos. de la relig.* (1824).

[2] Voyez son *Ischariotisme de notre temps* (1835).

Müller, non moins que par J.-J. Rousseau et Pestalozzi, il finit par suivre à Iéna Schelling et Hegel. L'exercice de la médecine, à Lucerne et à Vienne, ne l'empêcha pas de publier d'importants ouvrages de philosophie, rattachés dans l'origine à une théorie sur la vie, à la *biosophie*[1]. Inquiété plusieurs fois pour des motifs politiques, il professa dans différentes universités, particulièrement à Bâle. Depuis 1834, c'est à Berne qu'il enseigne la philosophie, avec un talent et une autorité que ses antagonistes si divers ne sauraient contester sérieusement.

Autant Eschenmayer s'appuyait de la psychologie pour maintenir l'existence distincte d'un Dieu supérieur à la science; autant M. Troxler emploie l'anthropologie, l'*anthroposophie*, à démontrer qu'il existe entre l'humanité et la Divinité une liaison pareille à celle qui s'est accomplie en Jésus-Christ. C'est dans la conscience, dans la sensibilité[2], dans l'instinct accompagné d'un sentiment immédiat, qu'il fait résider la source une, le centre invariable de la connaissance et de la certitude humaine. Voilà pourquoi il montre tant d'attachement pour Jacobi. Hormis Malebranche et Jacobi, pense-t-il, tous les philosophes, depuis Descartes jusqu'à Hegel, ont été dualistes[3]. Or, la véritable philosophie exige l'unité de savoir. Prouvons que la suprême énergie de l'homme, sa force centrale,

[1] *Éléments de la biosophie* (1807).

[2] *Gemüth.* Voyez ses *Vues sur la nature de l'homme* (1812); et sa *Métaphysique* (1828).

[3] Voyez ses *Leçons de philosophie* (1835), leçon IV.

n'est autre chose que l'unité primitive, que l'unité divine, se révélant progressivement à la conscience humaine. L'âme et le corps, l'esprit et la chair, l'homme intérieur et l'homme extérieur ne sont que des expressions graduelles, des degrés de cette unité. Pour connaître l'univers qui entoure l'homme, ne faut-il pas avant tout approfondir l'homme même ? L'univers n'ayant conscience de lui-même qu'au sein de la nature humaine, les lois de cette nature ne sauraient différer des lois de l'univers. Par la réflexion, nous nous élevons au-dessus des sens, au-dessus de l'instinct antérieur aux sens[1], et nous arrivons à saisir le développement interne des choses, et non pas uniquement leurs manifestations extérieures. Néanmoins, la réflexion n'est qu'un degré intermédiaire, pour monter à une connaissance supérieure, où l'âme contemple le monde transcendant et divin, aussi directement qu'elle pénètre, par l'instinct, dans les régions obscures du monde animal et inférieur. Parvenu à cette phase sublime de la conscience immédiate, le *moi* n'aperçoit plus d'opposition entre l'esprit et le cœur : aussi pourrait-on l'appeler *surnaturelle,* si les choses surnaturelles n'étaient pas naturelles à l'homme, si rien d'humain pouvait exister sans le concours d'un élément divin[2]. Lorsque notre être s'élance ainsi au delà des domaines où l'âme combat le corps, il touche au terme de son développement véritable, il retourne à Dieu, il épouse la religion primitive, la vérité qui le fait vivre

[1] *Nihil est in sensu quod non ante fuerit in instinctu.*

[2] *Métaphysique*, p. 270 sqq.

et penser en Dieu. De même que l'homme, du côté de l'existence physique, sent les lois de la *substantialité* et de la *causalité, entes et vires*, agir comme autant de nécessités naturelles ; de même il voit, du côté de l'existence spirituelle, l'ordre se prononcer avec un caractère analogue à ces lois, avec le caractère de l'*idéalité* et de la *finalité*. Le règne de Dieu n'est autre chose que cette nature à la fois humaine et divine, qui se fait jour dans la *croyance* et dans la *conscience morale*, et qui devient *vue* et *sagesse* en se perfectionnant. La religion, ce sacrement primitif de l'humanité, est un mariage conclu de toute éternité entre l'élément divin et l'élément humain. Aussi n'y a-t-il qu'une seule religion, dont le christianisme est l'expression la plus achevée [1]. Toute morale doit être empreinte de l'esprit chrétien, et dirigée vers l'accomplissement des fins proposées par l'Évangile [2]. Troxler n'hésite pas à combattre les détracteurs du christianisme, si nombreux même parmi ses amis politiques ; et en blâmant Henri Heine, il s'expose à passer pour un adorateur mystique du Christ. Aux « hommes libéraux » il ne cesse pas de rappeler que la liberté politique ne saurait fleurir sous l'empire d'un système qui nie la véritable personnalité, l'immortalité individuelle, et surtout la possibilité que Dieu s'incarne dans une personne humaine.

Par ses doctrines morales et religieuses, Troxler se rapprochait donc des idées qui occupent M. de Schelling, depuis qu'il consacre ses plus fortes méditations à

[1] *Métaphysique*, p. 290 sqq.
[2] *Leçons de philosophie*, leçon XIV.

la nature et aux effets de la liberté divine. Suivant un chemin contraire, Jean-Jacques Wagner outrait de plus en plus le formalisme panthéiste, que renfermait primitivement la philosophie de l'identité. Cependant on a quelquefois rangé dans une même classe Wagner et Troxler, parce qu'ils assimilent les lois de l'âme à celles du monde, les règles de la pensée aux principes du mouvement physique; et surtout parce qu'ils font parcourir quatre phases au développement de toutes choses. Mais, même sur ce dernier point, l'analogie n'est que partielle ; et Troxler a raison de soutenir que sa division quadruple, sa *tétractys*, diffère autant du *quaternaire* de Wagner que du *ternaire* de Baader. Ces deux derniers types, dit-il[1], sont de véritables triades, qui paraissent des tétrades, parce que le terme central y est doublé. Troxler regarde en effet comme condition primitive de tout rapport possible la relation, qui devient successivement formelle, modale, quantitative et qualitative. Se déterminer soi-même, déterminer, être déterminable, être déterminé, sont quatre moments qui s'unissent, non pas en se coordonnant, mais en se croisant. Dans l'homme, par exemple, l'âme et le corps, l'esprit et la chair, sont quatre termes contraires, qui se croisent de manière que l'âme et le corps, en rapport de réciprocité, viennent se placer entre l'esprit et la chair, dont le lien est un rapport de causalité. Pour Wagner, la *loi du monde*, ce type pur des idées et des constructions abstraites à

[1] *Métaphysique*, p. 284.

la fois et naturelles, détermine aussi quatre moments, à savoir : l'unité primitive, l'unité qui reçoit une autre unité par opposition (*duplicité*), et l'unité pleinement rétablie. Ce sont principalement les problèmes religieux qui séparent ces deux théoriciens ; et pouvait-il en être autrement ? Wagner attache autant de prix au calcul, à la réflexion, à l'élément impersonnel ou mathématique, que Troxler en met à l'élément instinctif, immédiat, individuel. Wagner considère comme nulle la personnalité, sa liberté et son immortalité : l'organisme total, l'univers, l'État, voilà les réalités auxquelles tout doit être sacrifié. Le *Destin* est une de ses expressions favorites. Il croit que tout proclame cette puissance, jusque dans ces mots vulgaires : *Comment vous va*, c'est-à-dire comment vous traite le Destin ? Le panthéisme lui paraît la seule religion universelle et raisonnable, et les Hindous la race qui contemple le mieux l'unité de Diéu. Les dogmes chrétiens lui sont des mythes, qu'il s'agit d'interpréter au moyen du naturalisme des panthéistes.

Ce qui donne à Wagner une physionomie à part, parmi les philosophes de son temps, ce n'est pas son panthéisme ; c'est l'essai de convertir la philosophie de la nature, et avec elle toute science humaine, en une sorte de mathématiques. D'autres avaient appliqué la méthode géométrique à la philosophie, Spinosa au panthéisme même. Mais Wagner ne prétend voir dans une connaissance quelconque qu'une formule mathématique, que la réalisation d'une loi ou d'un rapport arithmétique. C'est cette tendance, véri-

tablement étrange au XIX[e] siècle, qui l'a fait surnommer le Raymond Lulle de l'*identisme* schellingien.

Jean-Jacques Wagner était né six jours avant Schelling, le 21 janvier 1775, dans la même contrée, à Ulm. Après avoir étudié ou enseigné à Iéna, à Gœttingue, à Nüremberg, à Salzbourg, il fut appelé en 1803, sur la recommandation de Schelling, à Würtzbourg. Il avait déjà publié plusieurs écrits, mais ne s'était pas encore détaché de son célèbre compatriote. Bientôt il lui reprocha cependant de se perdre dans le néoplatonisme, de concentrer avec Platon l'absolu dans le monde idéal, ou d'exalter l'idéal aux dépens du réel. Selon Wagner, il faudrait placer l'absolu au-dessus et du réel et de l'idéal, et de plus construire la science d'après la loi d'une division par quatre, et non par trois membres. Après cette première séparation, Wagner traita de « fatras scolastique » les études de Schelling *sur la liberté*, et y opposa une *Théodicée*, où le mal se présente comme un dérangement passager des rapports, comme une suite nécessaire de l'obliquité de l'écliptique, et où n'apparaît d'autre liberté que la nécessité qui sait se reconnaître elle-même pour nécessaire. Dans un essai sur la Mythologie des Anciens, la religion de l'Inde est donnée pour la source du culte judaïque ; Abraham, pour un brahmane chassé ; tous les faits merveilleux ou simplement historiques de la vie du Christ, pour une simple imitation des mystères ou des symboles du paganisme, pour un système d'analogies avec la *fable*, de ces analogies qui

avaient tant plu au savant Huet [1]. Cependant, la conception qui remplit son âge mûr l'occupait aussi dès lors : C'est qu'il ne peut y avoir qu'une seule loi qui régisse le monde. Il s'agit de remettre à l'homme l'énoncé de cette loi, afin qu'il ait un type pour toutes les sortes de constructions, une clef pour pénétrer et expliquer la nature entière. C'est cette *philosophie mathématique* qu'il exposa à Heidelberg, puis de nouveau à Würtzbourg. En 1834, il se retira dans le voisinage d'un disciple dévoué, à Nouvel-Ulm, où il mourut le 22 novembre 1841.

Quoique Wagner, dès le début, ne fît autre chose qu'étendre le formalisme de construction contenu en germe dans la philosophie de la nature ; il fut, dès le début aussi, en opposition avec Schelling, en enseignant qu'il est impossible d'avoir une connaissance absolue de l'absolu. Aucun *prédicat* de la connaissance ou de l'existence ne saurait atteindre l'absolu. Il faut le présupposer, l'accepter primitivement, il faut poser comme fondement l'idée de la Divinité ; mais il faut se garder de vouloir construire cette idée elle-même. Toute science repose sur pareille admission d'un être qui ne peut pas être connu en soi-même, bien qu'il se développe sous deux formes, la nature et l'esprit. La nature, c'est l'absolu sous la forme de l'étendue. L'esprit, c'est l'absolu sous la forme de la connaissance. Les deux formes se développent d'après la même loi, c'est-à-dire d'après une constitution orga-

[1] Comparez les *Quæst. Alnetanæ* de Huet avec les *Idées pour une mythologie du monde ancien*, de J.-J. Wagner (1808).

nique, qui veut que les contraires primitifs émanent ou se dégagent de l'absolu, s'opposent l'un à l'autre, enfin se rejoignent et se réconcilient. Cette loi, cette relation fondamentale, Wagner la change en un cadre ou tableau abstrait, en un mécanisme purement formel, qu'il applique en détail à toutes sortes d'études et d'observations. Le point d'où part ce type mathématique, c'est l'essence, la racine absolument interne, la pure possibilité, le sujet qu'il est impossible de connaître en soi : c'est 1. Le terme, c'est le produit externe, le dernier résidu du développement, le moment où le sujet s'éteint sous la forme de phénomène passager : c'est 0. Entre ces deux extrêmes s'étend le développement de deux facteurs, ou bien la dualité procédant de l'unité, c'est-à-dire 2, et la fusion des facteurs dans la vie du développement, c'est-à-dire 3. Ainsi, dans la personne humaine, la *monade* représente le sujet intérieur, le *moi; zéro* exprime le corps, la forme qui s'est fixée ; la *diade* rend l'opposition entre le sujet et l'univers, du côté des sens ou de la pensée ; la *triade*, la réconciliation du sujet avec l'univers, ou son expansion, du côté de l'instinct et de la volonté. Ces quatre catégories, qui correspondent à la raison, à l'origine, à la cause et à l'effet, constituent pour Wagner, non-seulement une doctrine des nombres et des figures, un symbole arithmétique et géométrique, mais une topique divine, une hiéroglyphique ou kabbale universelle, propre à comparer toutes choses entre elles, à les mesurer, à les représenter les unes par les autres. Les chiffres, les notions, les sons, les

couleurs, toutes les sortes de signes peuvent servir à traduire ce rapport originel, parce que l'absolu même se traduit en toutes choses, à travers les quatre phases, en s'épandant et en se contractant tour à tour. On comprend qu'un pareil formalisme, si solides que puissent être plusieurs des considérations dont il est appuyé, se tourne aisément en jeu arbitraire, en divertissement ingénieux et stérile, surtout lorsqu'il est employé à exposer indifféremment la physiologie ou l'économie politique, la mythologie ou la jurisprudence, les langues ou les sciences exactes. En religion, c'est-à-dire, selon Wagner, dans l'histoire universelle, une telle conception ne comporte que le panthéisme. Voilà pourquoi l'éducation du genre humain commença par le gouvernement des castes sacerdotales, révérant la Divinité à titre d'âme du monde. La théocratie fut la première manière d'organiser la vie des hommes conformément à la loi universelle. C'est dans la théocratie qu'il faut aussi chercher le remède social, quand les États se sont éloignés de cette loi. Mais, entre la théocratie primitive et celle qu'il s'agit de reconquérir, voici une différence : la première, obéissant aux prêtres et aux traditions, avait à redouter la tyrannie militaire; l'autre agit avec conscience sous l'empire de la civilisation générale. La première était cléricale, une hiérarchie; la seconde aura pour souveraine la science, les académies. Le peuple, attiré et conduit par la culture spirituelle, redeviendra un vrai peuple de Dieu, ayant pour chefs les plus sages et les plus purs, ceux qui ont besoin de pratiquer, d'appliquer dans le

détail de la vie la loi du monde, scientifiquement reconnue et religieusement vénérée. Ici la théocratie se confondra avec la démocratie. Un seul Dieu, une seule langue, une seule race, une seule patrie unissent tous les citoyens, et constituent une même nation sous la forme d'un État divin à la fois et populaire [1].

Dans un écrit spécial, publié en 1819 [2], Wagner fit connaître ses vues religieuses avec une franchise qui n'a pas toujours été imitée par ceux qui les ont approuvées, ou renouvelées avec quelques modifications. Dieu, y dit-il, se révèle dans l'homme et dans l'univers. Cette révélation, que la science tâche de comprendre, et l'art de reproduire, dans l'origine ne faisait qu'un avec la religion. L'homme contemplait alors la vérité directement, et savait même influer sur la nature d'une façon qui depuis a passé pour miraculeuse. Lorsque, par la réflexion, il s'éloigna d'une communion si sainte, il donna naissance à deux sortes de profanations, la science et l'art. Dès lors, on vit succéder au panthéisme et à la théocratie le polythéisme et le gouvernement militaire ou laïque : état de corruption que combattirent des réformateurs, tels que Bouddha, Zoroastre, Moïse. Ce fut principalement Moïse qui s'efforça de vaincre le polythéisme par l'adoration d'un seul Dieu. Le mérite des prophètes fut d'étendre l'idée de Jéhovah trop restreinte jusque-là. La vue pure et primitive de Dieu, telle que la prati-

[1] Voyez son livre *De l'État* (1815, éd. nouv. 1848).

[2] *De la religion, de la science, de l'art et de l'État, considérés dans leurs rapports mutuels* (Erlangen, 1819).

quait l'Inde, s'était obscurcie et altérée, à travers toutes les variétés du paganisme, jusqu'à l'arrivée de Jésus, cet Essénien choisi qui fit preuve, pour la dernière fois, de la puissance de sentir le tout immédiatement. Grâce à cette puissance, il pouvait établir le royaume de Dieu, qu'avaient annoncé les prophètes. Ramener l'humanité à elle-même, l'affranchir par la possession de soi, voilà le travail accompli par le Christ, travail accompagné du don des miracles, c'est-à-dire d'un commandement absolu, exercé sur la nature entière par la seule raison et la seule liberté. Le christianisme régnera, jusqu'à ce que toutes choses lui soient soumises et que Dieu soit devenu tout en tous. Le culte fondé par Zoroastre était uni à la philosophie, la croyance des Grecs mêlée aux beaux-arts, la religion de Moïse fondue dans l'État. La religion qui porte le nom du Christ, au contraire, est purement religieuse ; elle n'est qu'âme et vie : elle sort de la source même d'où procède toute culture véritable. Le but qu'il faut se proposer, c'est de faire en sorte que la science, la connaissance de la loi universelle, retourne et ramène à l'identité enseignée et pratiquée par la religion primordiale. Alors, reposant sur cette religion, elle aura deux parties, deux côtés, toujours maintenus en équilibre, l'histoire de l'humanité et celle de la nature. Alors elle soutiendra aussi d'autres rapports avec les arts. Des combinaisons intelligentes, une construction méthodiquement réfléchie remplacera l'instinct du génie et ses élans trop souvent aventureux. Ayant pour dernier objet la loi même du monde, la poésie pro-

duira une cosmogonie nouvelle, et exprimera sous des formes visibles tous les degrés de la vie invisible de l'univers. Ainsi la *philosophie mathématique,* après avoir changé la croyance en vue distincte, transformera la vie politique en vie religieuse, et organisera une théocratie supérieure, celle de la science et de la sagesse.

Telle était la foi, d'ailleurs très sèchement exposée, de Jean-Jacques Wagner. Si nous l'avons retracée avec quelque étendue, c'est qu'elle a compté et compte encore des partisans nombreux. Non-seulement des disciples avoués, comme Adam, Ditmar, Heidenreich, Kœlle, Kretzschmann, Papius; mais des écrivains, quelquefois rangés sous d'autres drapeaux, s'en rapprochent par des affinités sensibles ou secrètes. Nous citerons, à ce sujet, Ast, Rixner, Kapp, Stuhr, Daumer, et à plusieurs égards l'auteur d'un ouvrage profond, admirablement remanié en France et par là même devenu européen, l'auteur « *De la Symbolique et de la Mythologie des peuples de l'antiquité,* » Frédéric Creuzer.

A plus d'un égard aussi, Wagner pouvait être comparé à Krause, auquel il survécut de neuf ans. Tous les deux se préoccupaient de l'amélioration matérielle et morale de la société, d'une amélioration qu'ils voulaient amener par le progrès de l'instruction et de l'éducation, Wagner au moyen du sacerdoce de la science, Krause à l'aide d'un institut semblable d'abord à la franc-maçonnerie, puis à certaines associa-

tions plus récentes. Tous les deux faisaient des mathématiques beaucoup plus d'état que n'en avait fait l'école pure de Schelling. Ils se rencontraient enfin sur plusieurs points essentiels de morale et de religion. Néanmoins la philosophie de Krause, son *absolutisme*, diffère aussi sur un grand nombre d'articles de l'*absolutisme* de Wagner, particulièrement du côté de la terminologie. Rien de plus bizarre, de plus recherché dans sa bizarrerie même, que le dictionnaire de Krause. Si son exposition manque de goût en général, son lexique est presque monstrueux. Les distinctions subtiles, les vocables baroques des scolastiques pâlissent auprès d'un idiome où des radicaux de pure invention servent à composer des expressions aussi inintelligibles au grand nombre, que longs et complexes en eux-mêmes [1]. Cependant, Krause était après Hegel la tête la plus encyclopédique à la fois et la plus systématique de l'Allemagne moderne ; peut-être avait-il même sur Hegel un avantage considérable, celui de tenir davantage compte des faits, et d'éprouver mieux l'ensemble du système par les données de l'observation.

Charles-Christian-Frédéric Krause, fils d'un pasteur protestant, naquit le 6 mai 1781 à Eisenberg, petite ville dans le duché d'Altenbourg ; et suivit dès 1794 à Iéna les cours de Fichte et de Schelling. Après 1802 il y fit lui-même des leçons de philosophie. Trois

[1] On connaît, par exemple, sa distinction entre l'*Urwesen* et l'*Orwesen*, pour séparer en Dieu l'Être *transcendant* de l'Être *immanent*. M. Erdmann a justement nommé *monstres* des composés tels que *Urwesenmaelgeistmaelleibwesen*.

ans plus tard il s'établit à Dresde, pour se livrer aux études de tout genre jugées nécessaires à son éducation philosophique. A cette époque, pendant qu'il analysait principalement ce qui tient aux beaux-arts, il fut affilié à la maçonnerie, qui lui semblait une ébauche de cette *alliance de l'humanité*[1], à laquelle aboutissaient ses idées de droit et de politique. Dans un écrit sur les francs-maçons, il s'attaquait aux mystères dont on prétendait en environner les maximes et les pratiques : c'est ce qui le fit exclure de l'ordre, et l'exposa peut-être à d'âpres inimitiés. N'ayant pu obtenir la chaire qu'il sollicitait à Berlin, après la mort de Fichte, il fit divers voyages en Allemagne, en France et en Italie, et tenta d'exposer enfin son système complet à l'université de Gœttingue. Des méditations excessives, et d'autres occupations des plus fatigantes, ruinèrent peu à peu sa santé. Des inculpations politiques survenant, il quitta Gœttingue en 1831 pour Munich. Ce fut là qu'il mourut subitement le 27 septembre 1832. Ses nombreux ouvrages sont en ce moment rassemblés, publiés, commentés par ses disciples, dont le plus habile, M. H. Ahrens, en écrivant en français et en enseignant longtemps à Bruxelles, a fait connaître le système de Krause hors d'Allemagne, jusqu'en Italie et en Espagne[2]. Le baron de Leonhardi, qui dirige de Prague même la publication des OEuvres complètes du maître, remplit du plus noble

[1] *Menschheitsbund.*

[2] Voyez aussi l'article judicieux que M. Bouchitté a consacré à Krause dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques.*

zèle MM. Leutbecher, Lindemann, Mœnnich, Schrœder, Victor Strauss et d'autres sectateurs non moins distingués.

Le point de vue qu'il occupe, Krause lui-même l'appelle l'*absolutisme*, c'est-à-dire un système qui a l'être absolu pour principe et pour objet. Mais en même temps cette opinion, qu'il prétend partager avec Spinosa et Schelling, avec Wagner et Hegel, il affecte de la distinguer d'une part du panthéisme, et d'autre part du théisme de Jacobi et de Bouterwek [1]. Par *panthéisme* il entend la doctrine selon laquelle Dieu est l'harmonie ou la somme des choses divines. L'*absolutisme*, au contraire, soutient que Dieu est et a toutes les choses finies en lui et sous lui, comme par lui : voilà pourquoi il conviendrait de le nommer, non pas panthéisme, mais *panenthéisme* [2]. Cette manière de voir semble à Krause religieuse par essence, en ce qu'elle fait dépendre toute certitude de celle de l'existence de Dieu, ou plutôt de sa présence. Néanmoins Krause déclare qu'il diffère également de Schelling, en ce qu'il refuse d'identifier Dieu avec l'univers. A l'entendre, le Dieu de Schelling n'est pas *positivement* l'être un et total ; il est *négativement* la simple absence de toute opposition, de toute diversité. Schelling n'exprimerait que l'un des deux termes qu'il s'agit de concilier, la contemplation de Dieu. Krause se propose d'allier l'analyse psychologique du *moi*, de la raison humaine, au principe synthétique de la science,

[1] Voyez son *Absolue philos. de la relig.*, T. I.
[2] Doctrine du Tout-en-Dieu, *All-in-Gott-Lehre*.

à cette contemplation d'un Dieu qui est la raison simultanée du monde, de la nature, de l'esprit, de l'humanité, de tout être enfin, quel qu'il soit. Mais, en réalité, n'était-ce pas là développer les principes mêmes de Schelling, où l'absolu était à la fois la nature dans sa totalité et chaque être dans son individualité, et où l'absolue identité se trouvait placée dans la conscience et la raison? La totalité et l'individualité, Krause les transformait en catégories fondamentales de l'être. L'absolu, par rapport à la totalité, il l'appelait la nature; il l'appelait la raison, par rapport à l'individualité, à l'unité spontanée ou personnelle; enfin, l'absolu dans son universalité, il le nommait l'être, l'être *transcendant*, en ce qu'il domine toutes les oppositions, l'être *immanent*, en ce qu'il les pénètre toutes [1].

Voici les traits qui méritent particulièrement d'être signalés en cet endroit. D'abord, le caractère que nous venons d'indiquer : à savoir, que Krause tâche de maintenir à la fois la transcendance de Dieu et son immanence, son éternelle supériorité à l'égard des deux sphères composant l'univers, et sa présence essentielle dans la nature et la raison. En second lieu, l'effort qu'il fait pour unir la méthode analytique et inductive à une exposition synthétique, à une déduction organique. Troisièmement, l'essai de convertir la théologie en *ontologie*, en une théorie de l'*être*, de ses qualités ou conditions essentielles, de ses catégories universelles.

Rien de plus sensé, de plus légitime, que le des-

[1] *Urwesen* et *Orwesen*.

sein de partir de l'observation des objets sensibles et finis, ainsi que de l'expérience de la conscience humaine, pour s'élever régulièrement au principe commun des objets et du sujet, à l'esprit infini. Rien de plus nécessaire ensuite que de descendre de l'idée de Dieu, de son essence et de ses attributs, jusqu'aux êtres finis et matériels ; ou bien, de montrer comment tous les êtres, la nature, la raison, l'humanité, sont contenus et comme organisés dans l'enceinte de la conscience divine. Cette double marche reproduit les mêmes données sous deux points de vue différents, et permet de vérifier l'une par l'autre. L'analyse du *moi* et de ses facultés doit, selon Krause, conduire à Dieu irrésistiblement. Notre être, notre essence qui est unité, identité, totalité ; notre esprit qui est spontanéité et liberté, comme notre corps est totalité et nécessité ; tout cela n'a de fondement réel qu'en un être primitif, en qui ces propriétés diverses ont leur source unique et leur type accompli. Notre faculté de connaître mène à Dieu, puisque, Dieu n'étant pas, nos pensées fondamentales, nos connaissances non sensibles, n'auraient plus ni raison d'être, ni certitude. Notre faculté de sentir aboutit à des sentiments transcendants qui ont pour objet le monde spirituel, la nature, l'humanité, l'infini et l'absolu, c'est-à-dire Dieu, sans lequel ces sentiments sublimes n'auraient plus de fondement. La volonté, qui a pour but final de réaliser d'une manière parfaite la loi suprême du bien, notre destinée, nous révèle également Dieu comme la raison, non-seulement du désir qui pousse notre vo-

lonté vers le bien, mais aussi du bien lui-même. Toutes nos connaissances, toutes nos puissances proclament ainsi l'absolue certitude d'une seule et même idée, de l'idée qui a partout été présupposée tacitement, comme la vraie base de notre activité tout entière, de l'idée de Dieu. *Aussi vrai qu'est Dieu*, voilà la plus solide de nos convictions et de nos assurances. C'est que Dieu est l'être même, non pas seulement l'être primitif, suprême, réel par excellence, mais l'être des êtres, mais *Être*, sans addition d'article, ni d'aucun autre déterminatif[1].

L'analyse fait ici place à une synthèse, à une intuition semblable à celle que Schelling qualifie d'*intellectuelle*, à l'*intuition de l'être*[2]. Une vue si directe de ce qui *est par essence* autorise Krause à définir et la philosophie, et la théologie une contemplation, une théorie de l'être[3]; et à considérer toutes les idées possibles comme autant de parties de l'idée d'être, parties que la science a pour mission de déduire de l'être, puis de coordonner ou de subordonner entre elles. Tel est le motif pour lequel Krause met à si haut prix l'ontologie, et tous ceux des travaux d'Aristote, de Wolf et de Kant, qui regardent les formes éternelles ou les qualités universelles de l'être, les *catégories*.

Dans cette ontologie religieuse, l'*être*, ce premier quelque chose qui est antérieur et supérieur, non-seulement à l'esprit, à la nature et à l'humanité, mais à

[1] *Absolue phil. de la relig.*, T. I.
[2] *Wesenschauung*.
[3] *Wesenlehre*.

l'*être primitif*, est-ce autre chose que ce que Schelling avait nommé le *principe sans principe?* N'ayant point été fait, n'ayant de cause, ni en soi ni hors de soi, étant parce qu'il est, l'Être est Être, *Dieu est Dieu.* C'est de cet axiome que Krause dérive seulement cet autre axiome : *Moi est moi.* L'avantage de la preuve ontologique, dit-il, c'est de montrer qu'il y aurait contradiction à douter de l'existence de Dieu. L'idée de Dieu et l'existence de Dieu se confondent; il n'y a donc nul besoin de les rapprocher par une opération logique, par une argumentation [1]. Comme il n'y a rien hors de Dieu, rien ne saurait être mis au même rang que Dieu, ou présenter les mêmes caractères. D'un autre côté, comme l'analyse du *moi* nous a fait connaître, d'abord l'*être primitif*, puis l'*être*, nous pouvons de même nous élever des propriétés du *moi* aux qualités de l'*être*. Ces qualités peuvent seules constituer le type idéal des propriétés du *moi* et des autres êtres. Or, les qualités fondamentales de la Divinité ne sauraient différer des pensées suprêmes, par lesquelles on connaît Dieu, c'est-à-dire des catégories. D'après Krause, le tableau de ces essences, ou conditions universelles, transportées à Dieu, est le suivant. L'essence en Dieu, c'est la divinité. L'unité en Dieu se présente comme spontanéité, ou *séité* [2], et comme totalité; et ces deux modes, en se réunissant, composent un *être d'harmonie*. Ainsi, dans ses rapports avec lui-

[1] Voyez ses *Leçons sur la connaissance*, p. 434 sqq. et son *Syst. de la philos.*, p. 15.

[2] *Selbheit*, *séité*, et non pas *aséité*, ou indépendance.

même, Dieu est une harmonie parfaite, une identité de soi-même avec le tout, une unité d'absolu et d'infini. Comme l'unité d'essence se compose de deux éléments, la *séité* et la *totalité*, de même l'unité de forme résulte de deux dispositions : la *direction*, qui est un retour du *moi* sur lui-même, lui donnant la conscience de soi ; et l'extension ou la *contenance*, par laquelle le *moi* se saisit comme total. En Dieu, le rapport de soi sera le rapport de son essence avec ses attributs, ou sa personnalité. L'Être est seul pour soi et pour soi seul ; il est infini et indépendant, il atteint et contient tout ce dont il est la raison ; il est donc présent par son essence dans tous les êtres, ou tous les êtres lui sont présents. Se possédant seul lui-même par son essence, ayant une conscience parfaitement heureuse de lui-même, il embrasse toute son essence par la *direction* sur lui-même, et embrasse tous les ordres d'essences par la *contenance* qu'il remplit. Dans l'ordre de la pensée, ces deux attributs constituent l'omniscience ; dans l'ordre du sentiment, l'amour sans bornes. C'est là ce que Krause appelle la personne infinie ; en ajoutant toutefois que l'on ferait mieux d'écarter le mot de *personne*, qui entraîne des notions inexactes, indignes de la Divinité[1]. Enfin les deux unités, celle d'essence et celle de forme, composent ensemble l'*existence*. Mais l'existence elle-même revêt trois modes : la variation, la vie et la liberté. La variation, ou le temps, ne peut affecter l'immuable fond de l'être : Dieu est éternel,

[1] *Système de logique* (éd. 11e), p. 148 sqq. *Philosophie du droit*, p. 80 sqq.

son absolue puissance exclut toute limite. La vie est l'union de l'être immuable avec la formation temporaire, c'est-à-dire l'union du principe d'essence avec le principe de forme. Cette union suppose une unité qui la domine, qui la rende possible : Dieu est cette unité. Dieu est donc plus que la vie, il est la source inépuisable et la raison suprême de toute vie. Source de la vie, il contient la vie de l'être primitif, puis celle de l'univers. La volonté, la tendance qu'éprouve un être à réaliser son essence, à égaler d'autres êtres ou à s'y unir, est absolument libre chez Dieu. Éternellement supérieure à toute condition, toujours capable de faire entrer l'éternité dans la réalité de la vie, l'harmonie dans la diversité des choses, et d'atteindre ainsi la fin absolue de son essence, le bien et le beau, la liberté divine est à la fois bonté parfaite et beauté achevée, la pleine et pure expression de son existence *suressentielle*.

Après avoir déterminé *ontologiquement* la nature de Dieu, Krause en déduit le rapport de Dieu avec les différentes classes d'êtres. Le mot d'univers qui embrasse l'esprit, la nature, l'humanité, exprime tous les ordres d'existences, où Dieu répand sa vie et réfléchit son image. La *cosmologie* tient à la *théologie* directement, ou par le lien de l'*ontologie*. Elle se divise à son tour en trois parties : la psychologie, la philosophie de la nature, et l'anthropologie, laquelle résume celles-ci harmoniquement. Ce qui caractérise également ces sciences, c'est qu'elles ont pour objet des êtres réels et substantiellement distincts; tandis que

les mathématiques, la logique, l'esthétique, la morale et le droit s'appliquent aux propriétés et aux formes des êtres.

Pour comprendre la relation établie par Krause entre Dieu et l'univers, il faut se souvenir qu'il met une différence entre l'être des êtres, absolument pur et en soi, et l'être primitif, celui dont la vie pénètre l'univers. Probablement cette distinction n'a d'autre but que de servir à concilier l'immutabilité de l'être infini avec l'infini qui meut les choses finies; ou, pour parler avec Spinosa, à faire passer de la *nature naturante* à la *nature naturée*. Ce n'est pas l'*Être*, c'est l'*être primitif* qui, par ces deux attributs essentiels, la *totalité* et la *séité*, est la racine ou la cause commune, et de l'esprit et de la nature, c'est-à-dire de deux effets éternels, de deux parties internes de l'être, dont l'une a aussi pour propriété la totalité, et l'autre la séité. Autant la spontanéité et la réflexion se manifestent tour à tour dans l'esprit, autant la continuité et l'enchaînement se manifestent dans la nature. Cependant la nature elle-même montre, en une moindre mesure, une certaine spontanéité; et l'esprit, tout spontané qu'il est, aspire de son côté à un ensemble, à l'unité de la connaissance. Dans le double domaine de l'art et de la science, il est aisé de constater ce mélange inégal de *totalité naturelle* et de *séité spirituelle*. Ce mélange, cette fusion n'atteste-t-elle pas la présence simultanée de Dieu dans l'esprit et dans la nature? L'une et l'autre sphère a besoin de cette présence. Sans elle, les trois mouvements de la raison, la thèse,

l'antithèse et la synthèse, l'harmonie de l'infini et du fini, sous la forme une de l'idéal, tout serait inexplicable. Le concours de Dieu est tel que le savant et l'artiste sont plutôt les coopérateurs de Dieu. La manière dont Dieu pénètre la nature, dont il est l'âme, dont il constitue l'éternelle productivité, dont il dirige les procès dynamiques, dont il organise les puissances et les degrés, les règnes et les sphères de tout genre, les mouvements de révolution, de rotation, de circulation; cette manière si multiple, non-seulement forme une parallèle avec l'évolution des lois de la raison, mais ne diffère guère de la façon dont Oken et Blasche justifient leur naturalisme rigoureux.

De l'union de la nature avec l'esprit résulte un *être d'harmonie*, l'humanité. Celle-ci est la synthèse la plus parfaite de tous les éléments de l'univers. En elle s'allie ce qu'il y a de plus intime dans l'esprit à ce qu'il y a de plus élevé dans la sphère animale. L'humanité est une : elle n'embrasse pas seulement tous les hommes vivant individuellement sur la terre, mais tous ceux qui peuplent les autres parties du système solaire, et même tous les corps célestes.

Le rapport spécial de l'être primitif avec l'humanité occupe singulièrement Krause. Aussi présente-t-il sa *philosophie de la religion* comme le complément et le fondement à la fois de la psychologie et de la philosophie de la nature, ainsi que de l'anthropologie [1]. De même que la vie de l'être primitif circule

[1] Voyez sa *Philosophie de l'histoire*, p. 480 sqq.

dans ses parties internes et éternelles, dans la raison et dans la nature en général, de même elle anime la vie partielle de la nature et de la raison. Il se forme ainsi entre Dieu et l'homme une vie mutuelle, par laquelle chaque individu représente l'image de Dieu, et dans laquelle Dieu contemple l'histoire de sa propre vie. C'est au moyen de ce commerce intime avec Dieu que l'homme remplit sa destination. La religion humaine est l'union de notre vie avec la vie de Dieu, avec une vie où Dieu constitue la pensée, la sensibilité, la volonté des êtres finis. L'activité de l'homme s'élève, à proportion que l'activité divine s'y abaisse. Si l'homme conserve de la sorte son existence en Dieu, il quitte d'un autre côté la fausse indépendance de l'individualisme. Cette vie en Dieu apparaît dans nos facultés et leurs opérations. Toute notre existence religieuse est une action en Dieu, une contemplation de l'être des êtres. Ce qui convient à l'individu s'applique aussi à l'association. Toutes les réunions humaines ont pour base ou pour but une alliance avec Dieu, une société dont l'église actuelle n'est qu'un faible commencement, et qui, dépassant les limites de notre système solaire, unit étroitement tous les êtres finis entre eux et avec Dieu. L'union avec lui-même et avec les êtres finis étant pour Dieu comme la trame de sa vie, Dieu est amour. Dieu aime et lui-même et les êtres finis d'une dilection essentielle et unique. Mais Dieu n'est pas seulement amour. Il est de plus la Providence absolument morale, celle dont l'heureuse relation avec les êtres finis peut s'appeler *Grâce*, c'est-

à-dire, une des plus bienfaisantes manifestations de la majesté divine[1].

Si telle est l'importance de la religion pour l'humanité, l'histoire de celle-ci doit être un développement du principe religieux. Krause divise en trois âges la vie de l'humanité terrestre[2]. L'*âge des germes de vie* montre l'humanité, née d'une *génération équivoque*, du mariage du soleil avec la terre, dans un rapport d'unité immédiate avec l'être primitif, avec la raison, la nature et elle-même, dans l'état magnétique d'une clairvoyance instinctive, dans cette situation privilégiée dont les traditions de l'âge d'or sont d'imparfaites réminiscences.

Durant son *âge de croissance*, l'humanité parcourt sa carrière de plus en plus librement, en se détachant par degrés des liens imposés par les pouvoirs divers dont elle était d'abord soutenue ou dominée. Ce second âge se partage lui-même en trois phases. Premièrement, le polythéisme et le despotisme de caste, son corrélatif, qui règnent dans l'Inde, et aboutissent, de progrès en progrès, aux grandes philosophies de la Grèce; et parmi les Juifs, à la secte des Esséniens et à celui qui s'y rattache, Jésus. Puis, ce que l'on appelle le moyen âge, période qui s'élève à la pensée d'un seul être primitif, supérieur comme extérieur au monde, d'un être auquel tout doit se sacrifier ou se rapporter. Là, croire c'est se résigner, mépriser le

[1] Voyez, outre les *Vérités fondamentales* (p. 520 sqq.), les *Leçons sur le syst. de philos.*, p. 540 sqq.

[2] *Philos. de l'histoire*, *passim*.

monde, servir des dogmes impérieux et des institutions étroitement limitées. Enfin, avec la Renaissance des lettres et des sciences, s'opère une réaction synthétique, qui se prononce d'abord, à la vérité, par une opposition. Celle-ci, transportée dans la société, apparaît, d'une part, sous les traits de l'Ordre Maçonnique; d'autre part, dans la constitution de la Compagnie de Jésus. Cependant, à travers ces tendances contraires, on voit naître et s'organiser la pure doctrine de l'être. C'est à Spinosa qu'appartient l'honneur d'avoir le premier fait de Dieu même le principe de la science[1]. La troisième phase de notre humanité, l'*âge mûr*, commence donc à peine. Aussi, en l'esquissant, Krause donne-t-il un tableau de vœux personnels, plutôt qu'un corps de doctrines ou de faits. Notre mission consistera désormais, dit-il, à perfectionner les directions naturelles, les entreprises nécessaires à la société. Développons toujours plus tout ce qui tient au droit et à la vertu, à la moralité et au commerce, à la famille et à l'amitié, à cet immense travail d'art et de science, auquel les deux sexes doivent être admis sur le pied d'une égalité parfaite. Les prodiges de l'industrie en particulier serviront à étendre, à consolider « l'alliance humaine ». Quant à l'individu, s'il veut concourir efficacement au triomphe de cette cause universelle, il considérera chaque détail par rapport à l'ensemble, par rapport à l'être qui est l'âme de l'ensemble, à Dieu. Entrerons-nous en relation avec d'autres humanités que celle de notre globe ? Une pareille

[1] *Philosophie de l'histoire*, p. 370 sqq.

communication pourra s'établir, lorsque nous existerons sous une autre forme, par exemple, comme habitants du soleil. Ainsi, c'est à un genre de métempsychose qu'est destinée la nature actuelle de l'homme.

A celui qu'étonnerait cette conclusion nous ferons remarquer qu'elle se rattache à une vue plus générale. Selon Krause, le nombre des esprits reste invariablement le même; la naissance et la mort sont de simples migrations d'âmes. Cette vue elle-même, d'ailleurs, est la conséquence d'une opinion plus étendue encore. Aux yeux de Dieu, ou prises absolument, les choses n'ont que de l'être, n'ont point d'histoire, point de développement ou de réalisation successive; et cela, parce que Dieu est seulement *de l'être*, une substance immuable, étrangère à ce qui s'appelle changement, événement, manifestation externe. De là le reproche adressé à Krause, de priver son Dieu des qualités propres à une personne; reproche fondé en ce sens, que Krause accorde un rang secondaire aux attributs qui distinguent la personnalité, tels que l'amour. La véritable spiritualité, la puissance librement créatrice, on ne les aperçoit guère dans cette Divinité. D'autres défauts s'expliquent aussi par cette lacune si considérable. Krause ne sait pas comprendre l'élément mystique de la piété et du culte, il méconnaît ce qu'il y a de plus profond dans la révélation chrétienne, dans la personne du Christ; et il exalte quelquefois les religions antiques, celles de l'Orient surtout, pour lesquelles Dieu s'absorbe et se perd au sein de la nature. Aussi Krause dédaigne-t-il les théories qui admettent le

mal moral, une volonté perverse chez les hommes. La méchanceté ne lui est qu'un mal apparent, qu'entraîne après elle la condition du monde, et qui coïncide avec le mal physique, avec le malheur même : une science plus complète suffit pour corriger et guérir toutes les imperfections. Par ce côté, Krause recule jusqu'à l'endroit occupé par Oken, Blasche et Wagner.

C'est de Hegel, toutefois, qu'il se rapproche le plus par ce qui caractérise spécialement son système, c'est-à-dire, par le dessein de peindre scientifiquement et en détail cette essence infinie et éternelle, antérieure à la nature et à l'esprit, dont les déterminations absolues deviennent, en se modifiant, des déterminations relatives, celles de la nature et celles dé l'esprit. Krause veut aussi que la métaphysique pose le fondement de ces dispositions souveraines, de cette législation suprême, indispensable au double domaine du monde et de l'âme. Code des attributs de l'être absolu, la métaphysique doit être le règlement de toutes les conditions possibles, des formes réelles tracées pour tout ce qui existe, comme des modes intellectuels imposés à tout ce qui peut se concevoir. Ebaucher le système de l'univers, en combinant un système de catégories universelles, tel fut le vœu commun à Krause et à Hegel. Le désir de concilier les opposés, les extrêmes en tout, et principalement en religion le *supranaturalisme* et le rationalisme, par une doctrine supérieure, par cette *habitation* de Dieu dans l'homme, qui leur semble constituer la racine de la philosophie comme de la théologie ; ce noble désir fut également éprouvé par les deux mé-

taphysiciens. Krause combattait Hegel, à la vérité; mais il s'attaquait plus vivement encore, avec Hegel, aux Jacobi et aux Schleiermacher; et avec Hegel aussi il s'obstinait à n'attendre le salut et la perfection que de l'accroissement régulier de la connaissance impersonnelle.

# LIVRE XII.

—

## HEGEL.

### CHAPITRE PREMIER.

« Ce qui distinguait particulièrement notre ami, c'était une énergie de fer. »
Ed. Gans.

« La doctrine de Hegel est un exposé, complet et parfaitement méthodique, de cette philosophie tout objective que Spinosa avait ébauchée, dont Schelling n'avait guère présenté qu'une moitié. » M. J.-H. Fichte.

En passant à la théodicée de Hegel, nous abordons le développement le plus vigoureux, le plus expressif de ce vaste mouvement, imprimé tour à tour par Spinosa et par Hume, par Kant et par Schelling. La méthode et le système de Hegel en sont le résumé complet et sévère. Cette méthode est l'essai le plus hardi d'envisager ou d'organiser le savoir moderne, du faîte d'un principe unique, posé *à priori*. Ce système est la tentative la plus patiente de parcourir savamment le cercle des notions humaines, en le présentant comme un déploiement naturel de la seule notion de Dieu, comme une apparition régulièrement variée, comme une manifesta-

tion graduelle de la notion qu'implique toute notion, comme une transformation circulaire de la notion d'un être infini. L'idée des idées, l'*idée* hégélienne, doit consommer et concilier la *substance* spinosiste et le *phénomène* de Hume, l'*idéal* de Kant et l'*absolu* de Schelling.

Aussi l'*idée* a-t-elle pris un incroyable ascendant. Nulle école allemande, depuis Leibniz, n'a peut-être exercé autant d'influence, hors d'Allemagne même. En France, le charme singulier de l'unité, d'une sorte de cohésion et de centralisation, devait attirer bien des esprits à la plus inflexible des théories. La souveraineté, la divinité de l'*idée*, est devenue une croyance presque populaire. « Le siècle a son *idée*, » s'est écrié un poëte cher à la nation. Un autre poëte, non moins cher, termine ainsi un long et trop brillant tableau d'histoire révolutionnaire : « L'action est grande, et l'*idée* plane au-dessus de ses instruments, comme la cause toujours pure sur les horreurs du champ de bataille... » Est-elle grande, la distance qui sépare ce genre de culte de l'apostolat de Hegel ?

Georgès-Guillaume-Frédéric Hegel appartient, comme Schelling, à cette contrée féconde de l'Allemagne qui a produit Wieland et Schiller, Uhland et Schwab, et tant d'autres esprits éminents. Il vint au monde le 27 août 1770 à Stuttgart, capitale du Wurtemberg, dans une famille originaire de la Carinthie, qui avait émigré au XVI[e] siècle pour cause de religion. Schiller avait été baptisé par un pasteur qui s'appelait Hegel. Celui qui devait illustrer ce nom avait pour père un

employé des finances, et pour mère une femme instruite et cultivée, toujours chère à sa mémoire. Tout enfant, il se distingua au collége de Stuttgart, par une constante ferveur de travail, par un goût précoce pour la réflexion. Les Anciens, les Grecs surtout, furent et restèrent toujours son étude favorite. L'habitude, contractée aussi sur les bancs du collége, d'extraire chaque livre qui l'intéressait, Hegel, ce lecteur universel, ne la quitta jamais. A une curiosité immense, à une attention sévèrement réglée, à un rare esprit de suite et de patience, se mêlait de bonne heure aussi quelque fonds de sécheresse et de pédanterie. En parcourant le journal que rédigeait cet adolescent laborieux et exact, on s'aperçoit que nul genre de combat n'agitait son âme, et que le progrès intellectuel était son unique souci. Tout y respire l'amour du savoir et des lumières, d'une connaissance non-seulement approfondie, mais peut-être hostile aux mouvements gracieux de la jeunesse et de l'imagination. Alors déjà, dit son meilleur biographe, c'était une *nature d'automne*[1], ardente à récolter et à se rassasier.

Après avoir fini son cours d'études classiques dans cette même ville où avait été élevé Georges Cuvier, Hegel alla étudier la théologie à l'université dans laquelle les Flatt et les Storr maintenaient une orthodoxie sans tache. Au séminaire de Tubingue, il se lia étroitement avec Schelling, Hoelderlin et d'autres étudiants, tous également épris des principes proclamés par l'Assemblée Constituante. Au bout de cinq années sagement

[1] M. Rosenkranz, *Vie de Hegel* (en allemand), p. 24.

employées, il fut décoré du double titre de docteur en philosophie et de ministre de l'Evangile. Les sept années suivantes il remplit, selon l'habitude de son pays, les modestes fonctions de précepteur à Berne, puis à Francfort-sur-Mein. Durant cet intervalle il entreprit une foule de recherches historiques et théologiques, mais ne songea pas à combiner un système de philosophie. Dans la patrie de Gœthe, toutefois, dans le commerce journalier de Hoelderlin, de Sinclair, de Muhrbeck, il commence à se préoccuper des problèmes métaphysiques, et forme le vœu d'enseigner la philosophie. Le désir de profiter des entretiens éloquents et des fortes leçons de son ancien condisciple, de son premier guide, l'attire auprès de Schelling à Iéna. C'est en 1801 qu'il s'y établit, en soutenant une thèse *sur les orbites des planètes*, opuscule qui préconise Kepler aux dépens de Platon, de Newton et de Bode. Pendant cinq ans, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où la célèbre bataille disperse la population lettrée d'Iéna, Hegel se contente d'exposer les doctrines de Schelling.

Son enseignement eut d'abord peu de succès ; à peine parvenait-il à retenir quelques auditeurs intrépides. Sa parole laconique, sans feu comme sans grâce, manquait de tout ce qu'il faut pour captiver la jeunesse. Aussi se tourna-t-il dès lors vers la carrière d'auteur. Tandis qu'il publiait, avec Schelling, un *Journal critique de philosophie*, il prépara son premier ouvrage distingué, celui qu'il appelait son *voyage de découvertes*, et dont le titre était emprunté à Lambert, la *Phénoménologie de l'esprit*. Il allait livrer à son éditeur

les dernières feuilles manuscrites de ce livre, le plus intéressant et le plus beau qu'il ait composé, au moment où l'armée française se répandait victorieuse dans les rues d'Iéna : elle arrêta le philosophe, qui ignorait encore l'issue du combat. La fermeture de l'académie força Hegel d'aller rédiger un journal politique à Bamberg, puis de diriger le lycée de Nuremberg. Dans cette vieille cité, si riche en souvenirs du moyen âge germanique, Hegel passa huit années. Il y épousa une jeune patricienne, qui lui donna deux fils ; et il travailla silencieusement à un système original, différent de la théorie de Schelling, dont il s'était déjà séparé dans plusieurs parties de la *Phénoménologie.* Ce système, exposé en trois volumes, fut publié de 1812 à 1816, sous le titre de *Science de la logique.* Il constitue son ouvrage le plus important, l'écrit qui fonda sa réputation, et qui lè fit appeler en 1816 dans cette retraite enchantée des Muses, où Spinosa avait craint de n'être pas assez libre, à Heidelberg. Des disciples aussi dociles que nombreux s'enflammèrent bientôt pour ses conceptions, pour son langage même. Parmi eux on rencontrait plusieurs de ses collègues, tels que le subtil et mystique Daub. Un livre des plus substantiels, le précis de son principal cours, lui procura de zélés sectateurs dans les divers foyers de la science allemande. A peine l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* a-t-elle paru, qu'un habile ministre de l'instruction publique en Prusse, M. d'Altenstein, l'invite à venir occuper la chaire qu'avait inaugurée Fichte. Berlin devient le

théâtre de sa principale activité, et comme l'artère de la spéculation germanique. Pendant treize ans il y est entouré d'un cercle d'auditeurs enthousiastes, d'une école aussi brillante que dévouée[1]. Sa diction, quoique rude encore, incorrecte, presque barbare, toujours riche en périodes difformes, qui ne se composaient guère que de substantifs, était devenue singulièrement vigoureuse et puissante ; et cela, moins par un long exercice, que par un accent de conviction naïve, mêlée d'une sorte d'*humour*. C'était un monologue à haute voix, plein du plus solide savoir, empreint d'une originalité à la fois abrupte, énergique et souvent piquante. Ce qui ajoutait d'ailleurs à cette rare influence, c'était une lutte vive, inépuisable, engagée avec l'éloquent Schleiermacher ; une lutte éclatante, qui, partageant toute la jeunesse, l'excitait au plus heureux mouvement d'études et d'idées. Peu d'événements extérieurs signalèrent pour Hegel cette belle période. A côté de la fondation d'un journal philosophique, les *Annales de Berlin*, rappelons la publication de quelques ouvrages éclos dans ses cours, particulièrement la *Philosophie du Droit*. Citons aussi quelques excursions de vacances : en 1822, un voyage dans les Pays-Bas qui avaient désiré le posséder ; en 1824, un séjour à Vienne ; en 1827, une visite faite à Weimar et à Paris, à Gœthe et à M. Cousin. Lorsque le choléra parut pour la première fois, Hegel jouissait

[1] Nommons seulement MM. Erdmann, Gabler, Ed. Gans, Gœschel, de Henning, Hinrichs, Hotho, Marheineke, C.-L. Michelet, Mussmann, Rœtscher, Rosenkranz, Sietze.

de la plénitude de ses forces et de ses espérances. Il devait être une des premières victimes du fléau, une de celles dont le souvenir demeure attaché à cette cruelle invasion, comme la mort de Fichte rappelle le typhus de 1814. Il expira le 14 novembre 1831, cent quinze ans après Leibniz, à la veille d'achever la composition de ses excellentes leçons sur les *Preuves de l'existence de Dieu*. Selon un vœu plusieurs fois énoncé, sa dépouille fut ensevelie entre la tombe de Fichte et celle de Solger. L'homme fut regretté dans Berlin presque autant que le penseur et le docteur. S'il faut en croire ses plus intimes confidents, les Gans et les Rosenkranz[1], l'homme était simple, franc, désintéressé, libre et gai, comme le penseur était singulier, grave, profond ; comme le docteur était ardent et pénétrant, intrépide et inflexible. L'attrait de son commerce privé paraît avoir égalé l'étrange prestige de son enseignement. Ce double ascendant fait comprendre comment, dans l'excès de leur douleur soudaine, ses admirateurs croyaient honorer Alexandre ou Jésus-Christ, en comparant avec eux leur maître, leur idole.

Ses historiens divisent sa carrière avec exactitude en trois parties. Dans la première, à la fois disciple et associé de Schelling, à Iéna, Hegel tâche d'imprimer aux opinions de son ami un caractère plus systématique, une marche plus méthodique, ou plutôt, d'en dégager une doctrine qui lui appartînt en propre. Plus tard, à Nüremberg, à Heidelberg, il cherche à faire

[1] Voyez Gans, *Mélanges*. T. II ; et M. Rosenkranz, *Vie de Hegel* (1844), *passim*.

goûter l'espèce nouvelle de *Logique* qui porte son nom et l'empreinte de son génie. Enfin, à Berlin, il s'attache à développer sa théorie en tous sens, à l'appliquer en détail, avec opiniâtreté, à toutes les branches de la philosophie, de la *science absolue et universelle:* phase des plus fertiles, qui produisit une série variée de cours, rédigés par Hegel même, ou recueillis après sa mort par ses sectateurs[1]. Mais, si distinctes que soient ces trois périodes, quant aux ouvrages qu'elles virent naître, elles ne diffèrent guère en ce qui concerne les fondements, les éléments de la doctrine. Les monuments divers où cette doctrine se développe, s'enrichit ou s'affermit, sont-ils autre chose que des degrés, des formes d'une même conception, d'une même intention? Tous démontrent en même temps que leur auteur était la réflexion, le travail, l'industrie même, un système en personne, une méthode faite chair, le raisonnement enfin le plus obstiné, asservissant l'univers entier au joug d'un procédé non moins fatal qu'uniforme.

Il est pourtant nécessaire de soumettre ces monuments à une analyse rapide, si l'on veut, non-seulement avoir une connaissance exacte du système, mais se convaincre combien en effet il s'est peu transformé.

La *Phénoménologie de l'esprit*, ce vestibule de tout l'édifice, n'est pas une simple introduction à l'étude de la philosophie. Elle est pour Hegel ce qu'est la partie

[1] Les *Œuvres complètes* de Hegel, publiées entre 1832 et 1845, forment dix-sept volumes in-8°, et eurent pour éditeurs MM. Boumann, F. Fœrster, Ed. Gans, Henning, Hotho, Marheinecke, Ch. Michelet, Rosenkranz et Jean Schulze.

*analytique* dans l'école de Krause. Elle doit servir à montrer comment l'esprit, et dans l'individu et dans l'humanité, s'élève de la conscience vulgaire, du sens commun, à la hauteur de la science absolue. Entre ces deux extrémités viennent se placer quatre phases de plus en plus pures : la conscience de soi, la raison, la moralité, la religion. Ces phases, qui prouvent que la science absolue est, non pas le fruit d'une intuition immédiate, comme l'avait pensé Schelling, mais le résultat d'un travail médiat ou réfléchi, ayant pour organe la pensée et pour forme la notion; ces métamorphoses inévitables, qui constituent une succession forcée ou *dialectique*, sont ce que Hegel appelle les *phénomènes spirituels*. Il faut donc se garder de les confondre avec ce que les psychologues nomment d'ordinaire *phénomènes de la conscience*. C'est l'échelle que parcourt l'intelligence, après avoir franchi le sentiment de l'existence individuelle, et avant de parvenir à la pleine possession de la science universelle, c'est-à-dire de cette science qui démontre à l'intelligence individuelle qu'elle est identique avec l'esprit universel et absolu, avec l'esprit qui anime le monde[1]. L'homme ne sait réellement qu'autant qu'il a conscience de cette identité. Tant qu'il n'en est pas arrivé là, il a une âme, mais il ne possède pas encore l'esprit; étant divisé par l'opposition de l'être et de la pensée, il distingue encore entre son être et son avoir, entre son *moi* et sa connaissance; il n'a pas encore reconnu qu'il fait un avec la science pure; en un mot, il

[1] *Weltgeist.*

ne *sait* pas encore. « L'esprit qui, en se développant, apprend à savoir qu'il est esprit, est la science même; la science est sa vie; c'est la réalité qu'il crée, qu'il tire de sa propre substance[1]. »

La science du savoir, la science absolue ou spéculative, ne commence donc qu'après cette suite d'évolutions. Elle constitue la sphère où règne sans partage l'idée pure, c'est-à-dire l'ensemble des lois qui régissent tout ce qui peut exister ou se concevoir, l'ensemble des catégories, des conditions que remplit la raison en accomplissant avec ordre la fin qui lui est inhérente, en atteignant l'état de *raison* parfaite. La conclusion dernière de la *Phénoménologie* devient ainsi le point d'où la *Logique* partira. Celle-ci, prenant l'activité intellectuelle là où l'avait portée graduellement l'autre genre de recherches, la considère en elle-même, dans son mouvement propre et exclusif, comme le principe abstrait, mais positif et souverain, de toutes les choses réelles et possibles. De même que la *Phénoménologie de l'esprit* n'était ni psychologie, ni pneumatologie, de même la *Logique* est loin de répondre à ce que signifiait ce terme depuis Aristote. C'est une nouvelle espèce de philosophie *première* et *fondamentale*, une sorte de métaphysique ou d'ontologie. Si l'ancienne logique se bornait à rechercher les lois de la raison, à les classer et à les appliquer, à n'étudier enfin que les formes de la pensée; la logique de Hegel, établissant pour principe l'identité de cette forme, d'abord avec le fond de la pensée, puis avec le fond des choses, se présente

[1] *Phénoménologie*, préface; et T. II, p. 20 sqq. (*Œuvr. compl.*)

comme la science de la vérité en soi, comme une théorie du développement irrésistible, *immanent*, de la réalité éternelle et infinie. Partant de l'endroit où s'était arrêté Spinosa, de la conception abstraite de l'être pur, de la notion vide du néant intellectuel, mais appliquant à cette notion sa dialectique *immanente*, la logique hégélienne se termine à une idée *concrète*, également absolue, dont la manifestation effective n'est rien moins que l'univers. De là ses trois parties : être, essence, notion ou idée[1]. Cette logique prétend donc remplacer l'ancienne métaphysique[2], laquelle avait considéré, après l'être en général, trois classes d'êtres particuliers, l'esprit humain, le monde et Dieu. Elle prétend surtout se substituer à la théologie naturelle, que Hegel proscrit tout aussi bien que la métaphysique de ses devanciers[3]. L'*idée*, dont cette logique forme ou retrace les développements inévitables, n'est autre chose que Dieu même, Dieu antérieur à la création du monde, Dieu envisagé dans son universalité et son éternité abstraites, Dieu parcourant, en vertu d'une impulsion qui lui est propre, les oppositions, les catégories, non moins abstraites, du général et du particulier, de l'infini et du fini, de l'interne et de l'externe, de l'idéal et du réel. Cette identification de l'idée avec Dieu, des déterminations de l'idée avec les attributs de Dieu, des transformations de l'idée avec les transmutations ou manifestations de Dieu, est tellement complète que, si la philosophie spéculative se réduit exclusivement à

[1] *Seyn*, *Wesen*, *Begriff*.

[2] *Œuvres*, t. III, p. 8 sqq.

[3] *Ibidem*, préface.

cette logique nouvelle, cette logique à son tour revient à une nouvelle espèce de théologie.

Le témoignage le plus authentique de cette identification, c'est un livre publié deux ans après la *Logique*, et dont celle-ci est en quelque sorte un sommaire amplifié, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Cette encyclopédie doit être le tableau, synoptique et synthétique, d'un ensemble systématiquement disposé, méthodiquement organisé, où le principe à la fois central et culminant se ramifie à l'infini, mais en règle, par ordre de gradation, et se reproduit sans cesse, sous mille formes variées, à travers de longues séries de connaissances subordonnées les unes aux autres, et pourtant identiques avec leur fonds commun. Aussi est-ce là qu'il faut chercher l'expression complète de l'*idéalisme absolu*. C'est, en effet, là que l'on peut suivre, dans toute sa force de cohésion, comme dans toute son obscurité de langage, le cercle que l'idée décrit en parcourant ses trois grandes périodes, au milieu de la triple transformation de chacune de ces périodes, et selon les déterminations progressives de toutes ces transformations; drame à trois actes, où chaque acte se compose de trois scènes, chaque scène de trois acteurs, chaque acteur de trois éléments de vie.

Voici comment, dans ce « livre tout hérissé de formules d'une apparence assez scolastique et écrit dans une langue très peu lucide[1], » la totalité des choses et des conceptions se groupe autour du même principe, l'idée des idées. Premièrement, ce principe unique se

[1] M. V. Cousin, *Fragments philosophiques*, préf. de la 2e édition.

développe, sous la forme pure de la *logique*, comme idée *en soi*, comme idée abstraite; et, sous cet aspect, il est successivement être, essence et notion. En tant qu'être, il se montre tour à tour qualité, quantité, mesure; en tant qu'essence, tour à tour substance, phénomène, réalité; en tant que notion, notion subjective ou sujet, notion objective ou objet, et enfin idée. Au second rang se présente, sous forme de *nature*, l'idée *pour soi*, c'est-à-dire, devenue extérieure à elle-même, comme une *autre* chose pour elle-même, et cela en sortant d'elle-même, en se rendant effective, en se réalisant dans l'univers. Trois époques marquent pareillement cette nouvelle évolution : monde mécanique, monde physique et monde organique. La nature, en tant que mécanique, constitue l'espace et le temps, la matière et le mouvement, puis ce mécanisme absolu qui est la gravitation universelle. En tant que physique, elle se compose d'individualités générales, d'individualités particulières et d'individualités totales. En tant qu'organisme, elle est tantôt géologique, tantôt végétale, tantôt animale, ou organique proprement dite. La troisième phase, celle de l'idée *en et pour soi*, de l'idée revenue à elle-même avec une pleine conscience de ce qu'elle est en soi, forme le domaine spécial de l'*esprit*. L'esprit, alternativement subjectif, objectif et absolu, parcourt aussi trois sphères, dont chacune a trois zones. Subjectif, l'esprit crée l'anthropologie, la phénoménologie, la psychologie; objectif, il se fait jour dans le droit, dans la moralité, dans la sociabilité; absolu, il donne naissance aux beaux-arts, à la religion révé-

lée, à la philosophie. La philosophie, le savoir du savoir, la connaissance absolue de l'être absolu, voilà le couronnement, le terme suprême de toutes les évolutions de l'idée.

Telle est la généalogie de l'idée, son histoire en abrégé. On le voit, ce n'est pas seulement le portrait d'un personnage imaginaire, c'est un essai de classer, de concentrer dans une liste de divisions ou de catégories inflexibles, les notions générales, les connaissances fondamentales du XIXe siècle. C'est un effort qui rappelle à la fois le travail de Bacon et celui de Kant, mais c'est surtout une tentative de présenter les résultats de l'expérience, d'abord comme autant de conséquences inévitables d'une vue spéculative, d'une donnée *à priori ;* puis comme autant d'anneaux qui s'enchaînent si étroitement qu'ils ne sont en quelque sorte que les suites directes d'une même méthode, d'une méthode également *à priori*, d'une méthode inhérente et même identique à la conception principale. Les reproches que l'on peut faire à cette manière de voir sont divers, nombreux; et nous en articulerons plus tard les plus importants.

Les critiques, les plus graves peut-être, devaient être énoncées par les défenseurs de la vie active. Hegel semble l'avoir compris, puisque, son *Encyclopédie* publiée, il porta son attention de préférence sur les éléments de la société civile et religieuse. Pour établir combien sa doctrine était propre à fonder le véritable droit, il fit paraître en 1821 [1] des *Eléments du droit na-*

[1] T. VIII des *Œuvres complètes.*

*turel et politique*. L'Etat, dans ce remarquable ouvrage, est considéré comme un raccourci de l'univers civilisé, de l'*univers social*. Mais l'Etat n'y apparaît aussi qu'à la fin d'un drame en trois actes. De même que l'*être abstrait* précède la *nature* et l'*esprit*, de même le *droit abstrait* marche avant la *moralité* et la *sociabilité*[1]. Le *droit abstrait*, dans cette physiologie de l'existence civile, donne naissance à trois ordres d'institutions : la propriété, la transaction et la pénalité. La *moralité* s'atteste par trois faits : l'intention de l'agent libre, le bien individuel, le bien général et absolu. La *sociabilité* embrasse, outre la famille et la société civile proprement dite, l'organisation interne et les rapports extérieurs de l'Etat, et surtout sa fonction particulière dans l'histoire universelle. Ainsi la notion de droit, et son corrélatif, le devoir, après avoir débuté par les phénomènes de la volonté et de la liberté, s'incorporent les diverses puissances de l'économie nationale, le travail, ses usages et ses fruits, et aboutissent au point où l'Etat en grand se confond avec la civilisation tout entière, avec l'histoire universelle. Celle-ci n'est plus que l'association de tous les Etats, que l'ensemble organique de toutes les nations policées, composant une époque déterminée.

Mais toutes ces applications de l'idée du droit, Hegel les rattache à un axiome[2], vivement controversé d'abord, quoique ce soit le corollaire naturel de toute philosophie d'identité. « *Ce qui est rationnel est réel, et*

[1] Quelle étrange distinction que celle de *Moralitaet* et de *Sittlichkeit* (moralité) !

[2] *Préface* de la 1re édition.

*ce qui est réel est rationnel.* » On a prétendu voir, dans cette maxime paradoxale, non-seulement une théorie d'optimisme politique, mais je ne sais quelle tendance révoltante à justifier tout acte de pouvoir absolu, tout fait de despotisme, si contraire qu'il fût à la justice innée, tous les genres d'iniquités, de violences ou de ruses, en un mot, un machiavélisme déguisé. Contre pareille interprétation plusieurs disciples ont noblement protesté. Le savant et ingénieux Gans[1] n'hésita point à soutenir que cette *Philosophie du droit*, « digne d'être comparée aux plus belles cathédrales du moyen âge, était bâtie intégralement et uniquement du pur métal de la liberté. » D'autres partisans tentèrent toutefois de couvrir de la sentence de Hegel des plans de gouvernement, non pas républicains, mais révolutionnaires et anarchiques. Que prouvent ces déductions, ces commentaires si opposés, sinon que l'axiome du maître est vague, ambigu, une sorte d'hyperbole ; que le mot de *réel* y a deux sens, ou qu'on y a sous-entendu deux fois *plus ou moins* ; qu'enfin il a donc grand besoin de restriction et d'explication ? Ils prouvent autre chose encore : d'abord, l'aversion connue, excessive, que Hegel éprouvait, en matière de législation et de gouvernement, contre les théories idéales, contre les romans et les utopies, ou seulement contre les nouveautés brusquement introduites. Puis, ils attestent le désir très légitime qu'avait ce philosophe de résumer ses doctrines politiques en une formule unique, qui fût elle-même une simple variante de la formule la plus élevée de

[1] En tête de la seconde édition, p. VI.

tout panthéisme rigoureux et sincère. Plusieurs écrivains de son temps, des romantiques surtout, n'avaient-ils pas énoncé la même conviction, par des équations semblables? *Tout ce qui est naturel est saint ou divin, comme tout ce qui est divin est naturel. Tout ce qui est nécessaire ou seulement possible est juste et légitime, de même que tout ce qui est légitime est possible ou nécessaire.* Que si l'on veut en conclure que la politique du panthéiste incline forcément au fatalisme, et ne saurait comporter une constitution libérale, nous sommes loin d'en disconvenir : un panthéiste conséquent doit nier l'individualité dans l'Etat aussi bien que devant Dieu.

Ses vues sur Dieu, ou plutôt sur la société religieuse, Hegel les exposa dans ses hardies *Leçons sur la Philosophie de la religion*, que le docteur Marheinecke fit paraître après la mort de son maître. Par suite de l'intime liaison que celui-ci mettait entre la religion, la philosophie et l'histoire, c'est-à-dire entre le développement général de l'idée qui est l'histoire, et le développement spécial des deux déterminations les plus éminentes de l'idée, qui sont la religion et la philosophie, il arrive que les *Leçons* ne peuvent être détachées de deux autres cours également posthumes, de l'*Histoire de la philosophie* et de la *Philosophie de l'histoire*. Peut-être ces dernières publications sont-elles les sources où il importe principalement d'étudier la théodicée hégélienne, cette théodicée immense que l'auteur décrivait ainsi : « Le développement du principe de « l'esprit est la véritable *Théodicée;* car qu'est celle-ci, « sinon la connaissance que l'esprit ne peut s'affranchir

« que dans l'élément de l'esprit, et que ce qui s'est « passé, et se passe tous les jours, non-seulement vient « de Dieu, mais est l'ouvrage de Dieu même[1] »

L'histoire, dit Hegel, n'est autre chose que l'expansion successive de l'esprit, l'apparition graduelle des éléments que l'esprit recèle en lui. Chacune de ces apparitions, de ces *époques*, sert à manifester l'humanité, où l'esprit se révèle particulièrement; chacune se produit forcément, parce que l'esprit ne peut pas ne pas se révéler. Chacun des peuples appelés à représenter tel élément de l'esprit humain, exprime pleinement une forme donnée, un des *facteurs* du développement universel et continu de l'esprit. Toutes ces manifestations, toutes ces périodes s'engendrent les unes les autres en se succédant, et constituent un drame rapide et serré, uni d'ailleurs aux révolutions de la nature, aux destinées du globe terrestre, aux vicissitudes de l'espace et du temps. Jusqu'à présent, continue Hegel, dérogeant cette fois à la loi de tout diviser en trois parties, ce vaste spectacle se compose de quatre actes, de quatre âges, qui représentent quatre principes distincts, bien qu'étroitement liés entre eux : l'Orient, la Grèce, Rome, la Germanie. L'antique Orient, ce berceau de notre espèce, est le théâtre de la notion de l'infini, encore absolue et indéterminée, d'un infini substantiel, immobile et comme enveloppé en lui-même. Aussi le rôle de l'individu y est-il nul, et la puissance théocratique y fond le pouvoir politique avec le pouvoir religieux, dans une unité indissoluble, compacte autant qu'accablante.

[1] *Leçons sur la philos. de l'histoire.* V. fin.

Parmi les Grecs on voit la notion du fini se former et s'appliquer en tous sens. L'activité libre et variée du plus complet des êtres finis, de l'homme, s'y dégage avec éclat de la confusion orientale, secoue l'apathie asiatique, et enfante des merveilles de sentiment et d'indépendance, tout en maintenant son rapport avec l'infini, et en le considérant comme un rapport de dépendance qu'elle exprime sous forme de symbole et de mythe. A Rome, au contraire, longue et vive répugnance pour le culte de l'infini, règne exclusif de la notion du fini, règne brillant d'une personnalité jalouse, en face d'une abstraction vide, d'un vague élément d'universalité, que cette personnalité ne cesse pas de combattre et de subjuguer. Dans le monde germanique enfin, sur les ruines de cet empire égoïste, l'unité divine mieux comprise et la nature humaine entièrement affranchie se rapprochent, se réconcilient, dans le sein d'une identité harmonieuse; et c'est de leur alliance désormais inaltérable que jaillissent et jailliront de plus en plus la vérité, la liberté, la moralité, toutes les qualités propres à l'esprit moderne.

Tel est le fond commun sur lequel, à en croire Hegel, se détachent trois créations spéciales, les beaux-arts, les religions et la philosophie. Ces trois manifestations, il est vrai, sont nettement distinctes; mais, dans un système où toute chose se présente comme une révélation de Dieu, comme une expression du divin mouvement de l'idée, ne doivent-elles pas constituer un seul et même ordre de puissances? Hegel les envisage, tantôt comme les meilleures productions de l'esprit absolu, tantôt comme

les zones de la sphère religieuse en général. L'art, pour ce philosophe, c'est l'effort par lequel l'esprit tâche de réaliser l'idée, en l'enfermant dans une forme extérieure, ou d'effectuer cet accord parfait de la forme avec la conception qui constitue l'*idéal*. L'intermédiaire entre l'art et la philosophie sera la religion même, la religion devenue sensible et palpable, *manifeste* et *révélée*, la religion soutenue des beaux-arts et d'un enthousiasme romantique, qui porte les arts à un point de perfection où la forme leur est indifférente, où ils se nient en quelque sorte eux-mêmes[1]. C'est en se niant tout à fait soi-même, c'est en se résolvant dans la pensée pure, que l'art se transforme en philosophie; et la religion, plus que tout autre moyen, a le mérite d'aider à cette transformation. D'où l'on peut induire par avance que la religion n'est elle-même, aux yeux de Hegel, qu'un acheminement, une phase qui précède et prépare la philosophie. Voici comment il conçoit le lien qui unit ces deux puissances.

La religion et la philosophie, dit-il, tendent au même but et s'occupent des mêmes objets, de Dieu et des choses divines, de Dieu, du monde et de leurs rapports. Mais si elles ont même substance, même *contenu*, elles n'ont ni mêmes allures, ni même langage. Elles s'adressent à des facultés différentes, l'une à la foi, l'autre au raisonnement. La première s'offre comme une révélation immédiate de l'esprit divin, comme une intuition ou représentation expérimentale des choses

[1] Voyez les Leçons de Hegel sur l'*Esthétique*, rédigées par M. Hotho (T. X), et traduites en français par M. Bénard.

spirituelles. La seconde se présente comme une *considération* réfléchie, indirecte, *pensante;* comme une notion et une démonstration de Dieu. La religion demande à être comprise, expliquée; la philosophie est seule capable de la comprendre et de l'expliquer, c'est-à-dire, de dégager l'esprit caché sous le symbole. La religion et la philosophie se produisent toutes les deux dans les conditions du temps et de l'espace, avec des modes variés et successifs, et suivent ainsi une évolution parallèle. Enfin, cette évolution, quoique double, n'a qu'un terme. Elle fait voir comment Dieu se déclare, ou *devient*, au fond de la conscience humaine, tantôt intuitive, tantôt réfléchie; comment il remplit ce théâtre de son activité, et quels degrés il y parcourt, avant d'arriver à cette vue suprême, à cette connaissance parfaite, qui est l'absolue identité de Dieu avec l'homme, ou de l'esprit avec l'esprit.

Cependant, après avoir fixé en grand l'idée abstraite soit de la religion, soit de la philosophie, et avant que de revenir à cette idée, dès lors épurée et comme transfigurée, Hegel s'attache à dénombrer, à graduer les formes historiques de la religion et de la philosophie, et encore davantage, à les représenter comme autant de *moments*, successifs et correspondants, du développement total de la conscience religieuse et philosophique, de la conscience de l'esprit absolu.

Conformément à sa méthode, il range tous les cultes connus en trois séries, qui se subdivisent, trois par trois, en groupes divers : 1° religion de la nature; 2° religion de l'individualité spirituelle; 3° religion ab-

solument religieuse. La religion de la nature comprend la religion de magie, la religion d'imagination et la religion de lumière. La religion de magie se ramifie en fétichisme, chamanisme, culte propre aux Mongols, culte particulier aux Chinois, lamisme et bouddhisme. La religion d'imagination a pour type la croyance des Indous, le brahmanisme. La religion de lumière, la religion du symbole, est exprimée le mieux par les institutions des Parses et par celles des Egyptiens. Ce que Hegel appelle la religion de l'individualité spirituelle subit également trois divisions. La religion du sublime est représentée par le judaïsme. La religion de la beauté, la riche et gracieuse mythologie des Grecs, est un culte tour à tour épique, lyrique et dramatique; ses hymnes et ses oracles, ses mystères et ses fêtes, et jusqu'à sa foi au Destin, annoncent un peuple d'artistes[1]. La religion de l'entendement se confond avec la mythologie utile et pratique des Romains. Enfin, la religion absolument religieuse s'est réalisée dans le christianisme, lequel en dégénérant se change en mahométisme, mais en s'épurant se tourne en philosophie de l'esprit pur, en philosophie de l'idée absolue. De même que cette sorte de philosophie, le christianisme enseigne une révélation permanente de la Divinité, sa transmutation perpétuelle, sa transsubstantiation universelle: l'incarnation, la trinité, l'ubiquité, ne sont-elles pas les objets essentiels de la foi qu'inspire l'Evangile?

Hegel, on le devine, en conclut qu'il y a parfaite

[1] *Phénoménologie*, p. 537 sqq.

harmonie entre sa doctrine et la religion chrétienne. Mais on voit aussi qu'il assigne pour dernier terme à la carrière de l'esprit, non pas la religion, mais la philosophie. La philosophie lui est la pensée se développant dans son milieu propre, se nourrissant de son élément spécial; exclusif : c'est l'histoire interne de la pensée. De là cette conséquence à la fois neuve et féconde, qui mérite d'être fortement recommandée : on ne saurait trouver dans un système de philosophie que ce qui remplit l'histoire de la philosophie, et ce qui remplit cette histoire doit se retrouver infailliblement dans un système philosophique. De là, pour chaque penseur, nécessité d'approfondir les théories du passé, les opinions antérieures à son époque. Cependant, c'est une nécessité aussi pour le philosophe d'interpréter les faits qui composent les annales de la pensée, parce que ces faits y paraissent avec un caractère déterminé et relatif, qui constitue une opposition de principes. Il importe de les considérer comme autant d'anneaux, de membres indispensables à l'organisme total de la pensée, comme des branches qu'alimente la même sève, que portent le même tronc et la même racine. La doctrine la dernière venue est donc toujours le résumé, le résultat de toutes les doctrines, ses devancières. En contenant tous les éléments essentiels, comme le fruit contient toute la substance de l'arbre, et en y ajoutant en même temps un élément nouveau, un nouveau progrès, elle est, pour les contemporains, la doctrine la plus mûre et la plus solide, la pensée la plus *concrète*. Il y a plus : envisagés

ainsi, tous les systèmes en se succédant constituent un système unique et continu, un même travail, et supposent un même auteur, qui est l'architecte même des siècles et des idées, l'esprit divin. La preuve que là se trouve leur source commune et leur commun soutien, c'est qu'ils suivent une progression constante. Or, la marque distinctive de l'esprit divin, c'est précisément qu'il se révèle de plus en plus et qu'il reste néanmoins toujours au-dessus des expressions qui le révèlent, c'est-à-dire, au-dessus des conceptions et des spéculations. Ce rapport intime entre l'esprit divin et la chaîne ininterrompue des écoles philosophiques est cause aussi de l'étroite correspondance que l'on remarque entre chaque école et l'âge où elle fleurit. Une école, c'est la conscience ou l'intelligence du siècle même, c'est la clef qui seule en ouvre les profondeurs les plus secrètes. Ce qui caractérise une école, c'est sa méthode. Qu'est-ce qu'une méthode, en effet, sinon la manière dont une école comprend et applique son rapport avec la vérité, avec les choses, avec l'esprit divin et ses manifestations physiques ou morales? Jusqu'ici l'esprit, cet objet immuable des investigations spéculatives, paraît avoir eu trois sortes de relations avec la philosophie; en d'autres termes, la philosophie semble avoir employé trois sortes de méthodes, en recherchant le fond et les formes de l'idée éternelle. Autant de périodes, en quelque sorte organiques, pour la suite de la religion, autant d'époques distinctes pour celle de la philosophie. D'abord purement interne et subjective, dit Hegel, la philosophie prétend saisir l'essence des choses

dans la raison même ; c'est l'époque du dogmatisme primitif, de la métaphysique et de la logique anciennes. Tout à fait objective et externe ensuite, elle ne cherche la vérité qu'au moyen de l'expérience matérielle, dans le témoignage des sens ; c'est le règne du sensualisme, de l'empirisme grossier. Cette phase aboutit, d'une part, à la doctrine de Kant, espèce de *critique* qui s'appuie encore sur l'observation extérieure, mais qui la transforme déjà, en considérant les impressions physiques comme des phénomènes, comme des apparences sensibles. D'autre part, elle conduit à l'école de Jacobi, à cette philosophie du *sentiment*, qui s'élance par la foi vers la région des choses divines et éternelles. La troisième période enfin aura pour mission d'allier, de concilier deux points de vue qui s'engendrent et s'excluent tour à tour. Absolue, elle fondra les deux méthodes dans une unité suprême, dans cette identité primordiale et finale du subjectif avec l'objectif, qui est la pensée même, l'absolu même, mais l'absolu en mouvement et en acte. Elle montrera que cet absolu, non-seulement se manifeste aussi bien dans le rationalisme que dans l'empirisme, dans le dogmatisme que dans le criticisme ; mais que seul il les explique et les accorde sans effort, en les subordonnant l'un à l'autre, en les regardant comme les stations également nécessaires du progrès, à la fois créateur et destructif, de l'esprit universel. La philosophie absolue, l'idéalisme dialectique, le système de Hegel, en un mot, voilà l'expression suprême, la conclusion finale de la pensée philosophique, et, par conséquent, de la pensée

divine et infinie ; tout ensemble l'abrégé des notions qu'ont eues les siècles passés, et la substance des idées qu'auront les temps futurs. Comme elle se donne pour l'interprète infaillible des cultes, elle s'établit le fondement et le faîte des systèmes, des méthodes philosophiques. Réfléchissant l'unité, l'identité de toutes choses, celle de Dieu, celle du monde, celle de leurs rapports, celle de tous les contraires, de tous les extrêmes, elle se présente comme l'explication et la conciliation universelles, comme la lumière de l'esprit humain, comme la première lettre de la création et le dernier mot de la civilisation.

## CHAPITRE II.

> « Hegel conçut le vaste projet de réunir toutes les directions éparses de la philosophie et de les centraliser dans un système qui les comprit toutes... La Logique et l'Ontologie ne sont donc qu'une seule et même chose. C'est là, peut-être, l'idée la plus hardie et la plus avancée que la philosophie ait atteinte jusqu'à ce jour. » M. Barthélemy Saint-Hilaire.

Nous avons dû suivre jusqu'au bout un système où tout s'enchaîne, où la théologie en particulier se mêle intimement à chaque article essentiel. Quand l'*idée* est aussi bien *Dieu* que l'*être*, la théologie doit tenir autant de place que la logique, ou que l'ontologie.

Mais puisque là, à plusieurs égards, tout est doctrine religieuse; puisque, de plus, chacune de ces doctrines participe ou conduit au plus absolu des panthéismes, ne faut-il pas examiner avec soin le système tout entier ? N'en faut-il pas peser les principes et la méthode, encore plus que les résultats? C'est ce que nous allons entreprendre, aussi brièvement et aussi nettement que l'obscurité du sujet et le défaut d'espace pourront nous le permettre.

A en croire Hegel et la plupart de ses disciples, rien n'égale en importance la *méthode*, la manière dont nous voyons les choses, ou plutôt, la manière dont les choses

se manifestent à nous, nous révélant l'esprit qui est au fond d'elles, comme au fond de nous-mêmes. Posséder la véritable méthode serait avoir le secret, non-seulement de la science humaine, mais de la génération et de la constitution du monde, à la fois la *gnose* de Dieu et la *genèse* de l'univers ; car ce serait savoir comment l'idée une et commune se développe ou s'organise partout, comment elle opère dans l'esprit qui réfléchit et connaît, et comment elle agit dans les choses faites pour être conçues et pénétrées ; comment enfin l'idée souveraine *pense* toutes les sortes d'êtres *pensables*.

Il y avait une double raison pour laquelle Hegel tenait en si haute estime sa méthode. D'abord, c'était elle qui devait servir à le distinguer de M. de Schelling, son rival. En second lieu, il sentait mieux que personne qu'une philosophie où le système de la science était identifié avec l'ensemble des êtres, ne pouvait qu'égaler la méthode au système, que la proclamer universelle et infaillible, que l'établir le centre, le nerf et comme le symbole de la science absolue tout entière.

Dans l'ouvrage où il commence à montrer quelque indépendance, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel se plaint déjà de l'absence de rigueur et de précision, qui régnait dans l'école à laquelle il entendait encore demeurer fidèle. « Allures poétiques et rêveuses, mouvements mystiques et romantiques, inspirations dithyrambiques ou rhapsodies, contemplations capricieuses, ambitieuses, brillants désordres de plus d'un genre, » voilà ce que le sévère logicien trouvait chez

les sectateurs de Schelling, ses condisciples. Il appelait cela des *intuitions nonchalantes*, des *spéculations* soit *ivres*, soit *paresseuses*. A ces jeux d'imagination, à cet enthousiasme stérile ou intempestif, disait-il, substituons sans tarder un travail studieux et réfléchi, des procédés patients et sobres, les laborieuses conquêtes de l'examen scientifique, une rédaction nette et invariable, le joug salutaire d'une inflexible méthode. Non pas qu'il faille abandonner les principales conceptions de Schelling, non : il suffira d'exposer avec ordre tout ce qu'elles renferment sous une forme confuse, indécise, presque turbulente. Construisons logiquement, déduisons et organisons d'une manière systématique le système absolu de l'absolue identité... Le parti que prit Hegel était alors une résolution utile, nécessaire même ; mais il fut aussi l'effet d'une réaction impétueuse. Comme tel, il devait amener des écarts en sens contraire. Qui peut méconnaître le trait qui le caractérise ? Une incroyable avidité de démonstration et de classification, la passion des généralités, un culte presque superstitieux pour les notions purement logiques, pour l'appareil de la dialectique, pour un rationalisme roide et hautain, qui dédaigne ce qu'il ne réussit pas à faire entrer dans ses cadres immobiles, et qui ne craint ni d'affirmer ni de nier contre l'évidence des faits, chaque fois que l'honneur de sa méthode exige soit une affirmation, soit une négation. Après avoir signalé avec une légitime habileté les usurpations de la fantaisie, Hegel s'est permis à son tour des fictions, mais des fictions abstraites, des hy-

pothèses de dialecticien. A l'idolâtrie de l'*intuition intellectuelle* il a fait succéder celle de la déduction méthodique, celle que l'on a fort bien appelée *méthodolâtrie*.

Qu'est-ce donc que cette méthode?... Ici encore il faut rapprocher Hegel de l'un de ses prédécesseurs immédiats. Comme il empruntait à Schelling le fond de sa théorie, il tenait de Fichte la forme, la méthode. Fichte n'avait-il pas réduit à trois les mouvements de l'être qu'il regardait comme seul réel, du *moi?* Tout, à ses yeux, se passait en trois moments, parcourait trois degrés, se composait de trois membres. Le *moi* se pose, puis, en face de soi, il pose une limite, le monde extérieur ou la nature; enfin, revenant à soi-même, il se recompose, ou compose un *moi* supérieur, le *moi* pur et absolu, l'ordre moral et divin, la Divinité. Thèse, antithèse et synthèse, voilà les trois modes du développement de la conscience et de l'existence. Or, ce que Fichte avait affirmé du *moi*, Hegel voulut l'appliquer à l'être en général; en même temps qu'il s'efforça de donner cet être tout abstrait pour type, pour fondement invisible à la nature, comme à l'esprit, à l'univers réel sous toutes ses faces. L'évolution à trois phases, que l'idéalisme *subjectif* de Fichte avait réservée au domaine du *sujet*, à la sphère de l'intelligence humaine, Hegel l'étendit au domaine des *objets*, la transporta au sein de ce qui soutient ou régit les objets et le sujet à la fois, au sein de l'*absolu*.

Cette triplicité, cette *trichotomie* de l'être universel lui devint la loi des lois, la loi absolue, la nécessité

par excellence. Elle n'exprime plus seulement un besoin de l'âme, quoiqu'elle s'accorde avec un procédé psychologique ; plus seulement une exigence de la raison, bien qu'elle énonce une règle de logique ; mais elle répond au cours réel et irrésistible, au cours *objectif* et interne de toutes choses, au fonds *immanent*, à l'esprit même de la nature, inhérent à chaque être particulier.

Comment Hegel tâche-t-il de rendre admissible cette assertion capitale ? Le principe d'action et de mouvement, dit-il, l'essence qui anime et gouverne chaque chose, puisqu'elle la constitue, ne saurait différer de l'essence qui nous anime et nous gouverne, du principe qui sait et réfléchit en nous, qui nous fait savoir et réfléchir, c'est-à-dire, de la pensée. Quand on connaît l'ordre qui préside à la manifestation de la pensée, on possède donc la loi propre à l'organisation de l'univers. L'identité entre l'ordre logique et l'ordre réel n'est-elle pas inévitable ? Le *quelque chose* auquel l'ordre logique aboutit en s'élevant, n'est plus discernable du *quelque chose* qui forme le dernier fondement de l'ordre réel ; l'un et l'autre ordre se termine à cette proposition identique : *l'être est ce qui est.* Ce qui se passe dans l'acte de réflexion devient ainsi la mesure, le modèle de ce qui arrive dans tout autre acte, en tout fait, quel qu'il soit. Si notre conscience, notre intelligence, notre savoir ont de la vérité, ils sont aussi « la science de la vérité, » de toute vérité, de toutes choses, la science universelle et absolue. La marche de l'entendement humain représente la marche de

l'univers ; marche circulaire, qui se compose de trois stations. Une notion donnée se pose et s'affirme ; puis, se scindant et se décomposant, elle se tourne en notion négative, en opposition, contre-position, contradiction ; celle-ci enfin, se niant elle-même, donne naissance à une troisième notion qui concilie les deux premières, qui constitue une notion plus large, en même temps qu'elle reproduit, à une plus haute puissance, la proposition primitive, et qu'à son tour elle engendre une nouvelle série de mouvements semblables. Identité, distinction ou séparation, enfin retour à l'identité. C'est d'un gland que part le chêne et c'est à un gland qu'il aboutit. Ce qui est d'abord *en soi* tend à se constituer *pour soi*, et finit par être tout ensemble *en soi et pour soi*[1]. Ce qui n'existe dans l'origine qu'abstraitement et intellectuellement passe à l'état de nature, d'existence particulière et individuelle, et retourne à l'état intellectuel, à l'état supérieur d'esprit. C'est toujours un élément logique qui fournit le premier membre, la raison d'être. Le second membre, c'est l'abstrait devenu particulier, après avoir nié sa généralité. Le troisième, c'est une idée concrète, c'est-à-dire une idée où la thèse et l'antithèse, l'élément positif et l'élément négatif, se trouvent conciliés dans une généralité plus haute et tout à fait développée. Si le premier membre correspond, en logique, à l'acte d'entendement qui pose la notion, le second répond au juge-

[1] Voici comment un des disciples de Hegel exprime cela en latin : « *Aliquid primum in se est, deinde in rebus externis hæret, postremo sibi se conciliat.* » Voyez M. Mussmann, *De idealismo.*

ment qui divise et sépare, qui particularise; et le troisième au raisonnement qui conclut et résume, qui pose une notion plus élevée, plus ample. Dans le monde physique, même succession : la nature est d'abord mécanique, ensuite chimique, finalement organique. En morale, ou plutôt dans la sphère de l'esprit revenu à lui-même, l'art exprime le premier pas, la religion le deuxième, la philosophie le dernier... Telle est donc, continue Hegel, la marche inhérente à la nature de la chose, l'irrésistible force des choses. Elle doit être telle, parce qu'elle est la marche de l'esprit, celle de l'idée, mère de toutes choses; parce qu'elle est le mouvement *immanent* de cette *dialectique* réelle, et en quelque sorte matérielle, qui organise les choses, qui les produit et les détruit, les affirme et les nie, les *conçoit* et les *explique*. On peut l'appeler le *rhythme naturel de chaque chose*, son mouvement propre. On pourrait la nommer la marche même de Dieu à travers l'univers, la voie et le voyage de Dieu, ἡ τοῦ θεοῦ μέθοδος [1], son procédé et son épanouissement, son pied et sa main, c'est-à-dire, son habitation et sa présence en tout ce qui existe et apparaît. Il faut enfin la considérer comme l'unique loi du progrès, du *procès*, *processus;* comme cette loi que la raison ou la puissance cachée des choses, l'idée, suit et applique partout, au milieu des sphères les plus dissemblables...

L'objection qui devait s'offrir la première contre une déduction si spécieuse, c'est que la nature des

[1] Voyez Fr. Richter, *Doctrine des choses dernières* (en allemand), I, p. 24.

choses ne débute jamais par une abstraction. Cette objection, Hegel croyait pouvoir l'écarter ainsi. J'attache au mot d'*abstrait*, disait-il, un sens à part; j'entends désigner par là tout ce qui est confus encore et non développé, implicite et indistinct, encore en germe. L'opération négative, qui constitue la seconde partie du travail interne des choses, consiste précisément à développer et à mettre au jour, à *déclarer* ce que le germe contient obscurément. L'opération finale reproduit sous forme d'unité ces développements divers, et en fait comprendre mieux l'identité jusque-là voilée. L'intelligence qui dirige invisiblement les moindres mouvements de chaque être, comme elle régit la personne humaine, ne peut jamais procéder autrement. Partout, elle part d'une puissance générale encore latente; elle pousse cette puissance dans toutes les directions possibles, elle l'épanouit en la réalisant; et elle montre enfin que tous ces effets si divers, si contraires, sont le résultat de la même force, aspirent au même but ou doivent effectuer la même essence, au service de la même *idée*... Qu'est-ce à dire, sinon que Hegel, par une arrière-vue formée au profit de son système, fait signifier au terme d'*abstraction* deux choses très différentes, dont l'une peut être acceptée, dont l'autre doit être repoussée? Nous pouvons lui accorder, en effet, que la lumière sort de l'obscurité, ou le végétal de la semence, que l'*actuel* sort du *virtuel* : mais s'ensuit-il que le virtuel, la semence et l'obscurité, soient des choses abstraites, ce mot pris dans l'acception universelle? S'ensuit-il que toute origine

soit toujours une notion générale ? De ce que le commencement d'une existence est confus et obscur pour nous, il ne résulte point qu'il le soit en lui-même, ni surtout qu'il soit comparable avec une idée abstraite.

Quoi qu'il en soit, cette même argumentation tombe devant une objection bien autrement vaste et sérieuse. Elle présuppose ce qui est précisément en question, c'est-à-dire que la philosophie absolue est trouvée, toute faite, et qu'elle n'est même autre que la philosophie de l'identité. Sans doute, si ce genre de philosophie était le vrai, la méthode de Hegel serait l'unique méthode durable. Mais cette vérité de l'*identisme*, il s'agirait d'abord de la démontrer, et c'est à quoi on n'a pas encore réussi. Quant à la philosophie absolue, philosophie plus qu'humaine, elle n'est pour l'humanité qu'un vœu ardent et une aspiration, un but idéal, un but que la science réelle s'efforce d'atteindre, et dont elle approche, d'âge en âge, de plus en plus. Quoique infiniment perfectible, la science humaine mérite-t-elle le titre de science parfaite et infinie ? Pour que la philosophie le pût mériter, il faudrait qu'il n'y eût aucune différence entre son instrument, la raison, et la réalité ; qu'il y eût effectivement identité entre la logique d'une part, l'univers et l'histoire d'autre part. Cependant, rien n'est plus manifeste que la distance qui sépare ces deux ordres de choses[1]. La raison prétend sans cesse réformer la réalité sur ses conceptions et ses plans propres ; elle propose des fins qui contredisent nettement les opinions régnantes, les institutions établies ; elle cherche

[1] Le poëte Rückert s'est moqué ingénieusement de cet essai d'identifier

à rendre effectif, à constituer au dehors un monde tout intérieur; et, chose curieuse, la recherche d'une science pure et accomplie fait elle-même partie de ce monde intérieur. Tout ce travail, qui est l'œuvre successive de la civilisation, dément l'axiome hégélien, suivant lequel *ce qui est réel est raisonnable et ce qui est raisonnable est réel*. Tout cet effort défend de regarder la méthode hégélienne comme l'exacte copie du cours authentique des choses, de donner la logique *immanente* pour la législatrice de la physique et de l'éthique, de la création et de la société. L'illusion était facile autrefois, peut-être; mais elle serait blâmable aujourd'hui. Oserait-on soutenir que la réalité ne saurait différer de la marche de l'*idée*, ne saurait s'expliquer que par la méthode *dialectique*, après avoir vu l'inventeur de cette méthode et les adeptes de cette *idée* rejeter comme insignifiants tant de détails qui les embarrassaient, tous les problèmes qui ne pouvaient être résolus *à priori*, ou qui refusaient d'entrer dans les catégories de la *Logique*

la pensée avec la réalité, dans des vers difficiles à traduire, à cause de leur finesse et de leur concision (*Sagesse du brahmane*) :

« Du denkst, was du denkst, das müsse drum so sein;
Doch denke : denkest du denn auf der Welt allein?
Viel Andre denken auch, viel Andres denken sie,
Doch anders wird das *Sein* durch anders *denken* nie.
Es læsst sich so und so von unserm Denken fassen,
Bleibt was es ist und sieht dem Spiele zu gelassen. »

« Tu t'imagines que ce que tu penses doive être tel que tu le penses. Songes-y cependant : es-tu donc au monde l'unique être pensant? Bien d'autres pensent aussi, et conçoivent bien des choses infiniment différentes. Toutefois, les conceptions ont beau varier à l'infini, elles ne changent pas l'être même. Cet être se laisse saisir à notre pensée d'une manière, puis d'une autre et d'une autre encore; mais il reste ce qu'il est, et assiste à ce jeu d'idées en tranquille spectateur. »

nouvelle ; après avoir vu surtout les disciples de l'*idéaliste absolu* appliquer en sens contraires cette méthode commune, et s'en servir pour se combattre entre eux ? En 1850, ils classent, ils enchaînent, ils déduisent les notions et les êtres tout autrement qu'en 1830. Tout n'était donc pas découvert en 1830. Le système du maître ne contenait donc pas alors la vérité infinie et totale, sa méthode ne possédait pas le secret du développement de toutes choses. On peut, on doit admirer l'audace, la fécondité, la patience, le savoir, l'infatigable habileté, mis en jeu par ce maître pour justifier, en l'appliquant, cette méthode universelle. Mais celle-ci n'en reste pas moins une hypothèse, une sorte de gageure ; ou si on l'aime mieux, un essai d'interprétation, et non une image, de la marche positive de l'univers. A l'exemple de Schelling et de Spinosa, Hegel supprime le *supposé que*, qu'il avait dû prononcer en lui-même au début de son entreprise. *Supposé* qu'il y ait identité absolue entre ce que je pense et ce qui est, entre la pensée humaine et la pensée qui circule dans l'univers ; *supposé* que l'être réel contienne exactement ce qui est compris dans mon intelligence, lorsque j'énonce le mot d'être ; *supposé* que je conçoive les choses de la manière dont les conçoit, les a conçues l'esprit qui les a faites et les maintient ; *supposé* qu'il en soit ainsi... Mais à ce *supposé* se substitue bientôt un *Il faut ;* et, après avoir modestement admis que cette unité est *possible*, l'auteur se persuade, ou veut nous persuader qu'elle est *nécessaire*. Ce n'est plus la probabilité, c'est l'infaillibilité de sa méthode qu'il en vient à soutenir.

Il est facile de montrer combien ce prétendu privilége est chimérique. Ce qui est moins facile, c'est d'indiquer en détail toutes les fictions gratuites, toutes les pétitions de principe, toutes les abstractions téméraires, tous les oublis adroitement déguisés, toutes les interprétations arbitraires ou violentes, qu'il fallait entasser, avant de pouvoir proclamer une autorité si illimitée. Forcé de choisir, bornons-nous aux hypothèses et aux omissions les plus saillantes, particulièrement à celles qui intéressent la philosophie religieuse.

Nous l'avons dit, c'est de l'être, pris *in abstracto,* c'est de l'abstraction de l'être que part la méthode hégélienne. La notion de *quelque chose* étant, comme l'avait déjà pensé l'ancienne ontologie, la notion la plus vaste, la plus vide, la plus dépourvue de caractères et d'attributs, la notion qui s'applique ainsi au plus grand nombre d'êtres pourvus d'attributs fait le fondement rationnel des êtres particuliers, suivant Hegel aussi, et doit fournir la base d'une théorie qui tâche d'expliquer la formation de tous les êtres. La notion la plus générale étant la plus abstraite, la première en dignité, sur l'échelle des notions, n'est-elle pas aussi la première en date, dans l'évolution et la génération des choses?... Soit: mais comment ce vide absolu produira-t-il l'infinie variété d'existences revêtues de qualités, de puissances déterminées? Comment l'abstraction aveugle et inféconde, comment le *néant* logique peut-il devenir l'inépuisable source de la réalité vivante et concrète, intelligente même et moralement active?

Voici ce qui a été répondu: L'être abstrait est une

notion, par conséquent quelque chose d'intellectuel, un objet intelligible, une réalité spirituelle... D'accord; mais dès lors l'être abstrait n'est plus le premier être, *primum et summum*, et n'a plus droit à la première place dans le mouvement dialectique des choses. Par cela seul qu'il est abstrait, il est un effet, un fait mental; il est l'ouvrage d'un autre être, qui l'a formé, conçu; il suppose une cause, il exige un sujet intelligent, un esprit qui l'engendre, qu'il occupe, auquel il serve de matière ou de but. S'il pouvait être un fait primitif, jamais il ne serait l'être primitif; au contraire, il impliquerait toujours l'existence préalable d'un être pareil. Une intelligence primordiale et créatrice se serait plu, peut-être, à faire sortir de la notion absolument indéterminée de l'être abstrait la longue série des êtres déterminés et concrets; mais comment cette série pourrait-elle procéder uniquement de l'être abstrait, sans le concours antérieur d'une intelligence toute-puissante? Au reste, si l'on consulte l'expérience, nulle part l'abstraction ne produit rien à elle seule, nulle part elle n'est capable d'aucune initiative. Elle agit sur l'esprit et par l'esprit; mais, à bien voir, c'est l'esprit qui agit effectivement, chaque fois que l'abstraction semble agir. C'est donc par l'esprit, par l'être spirituel, et non par l'être abstrait, qu'il fallait commencer.

De quel droit Hegel accorde-t-il ensuite à cet être abstrait les attributs d'universalité et d'infinité? Comment! cet être est infini, universel, parce qu'il est général? Mais ne fallait-il pas démontrer d'abord que ce qui peut s'affirmer du genre le plus élevé des choses

à nous connues doit aussi s'appliquer à tout l'univers, à l'ordre même des choses possibles? Ne fallait-il pas, avant tout, faire voir que la pensée est capable de concevoir un monde à la fois abstrait et vivant, et que la nature des choses a paru, dans un moment donné, à l'état de pure abstraction? Nous étonnerons peut-être le lecteur, mais nous ne dirons toutefois que la vérité, en rappelant que Hegel ne s'est tiré de cette difficulté qu'à force d'équivoques, et surtout grâce à un mot allemand, qui signifie tout ensemble *universel, général* et *commun* [1]. Quant à l'identité de l'*indéfini* avec l'*infini*, le dictionnaire de sa nation ne lui permettait pas de l'établir à la dérobée; il l'a donc formellement énoncée. L'être logiquement pur, l'être abstrait, manque totalement de caractères et d'attributs; il est essentiellement indéterminé, indéfini : s'ensuit-il qu'il soit infini, l'infini logique et spirituel, l'infini véritable? Non, il s'ensuit seulement qu'au fond il est inconcevable; et la preuve qu'il l'est, c'est que Hegel lui-même pense que cet être aspire continuellement à se comprendre soi-même, et pour cela ne cesse pas de se développer, de se chercher soi-même, posant et ôtant, créant et détruisant toutes sortes de notions et d'existences, sans jamais parvenir à se concevoir. S'il mérite d'être qualifié d'infini, c'est en ce sens seulement qu'il n'a point de caractères limitatifs, de *fines;* c'est dans une acception toute négative. Mais, considéré sous cet aspect, peut-il ensuite se représenter comme la source spontanée de tous les êtres finis, distincts et

[1] *Allgemein.*

revêtus de propriétés? Evidemment Hegel le regarde comme une espèce d'*éther* pur (expression qu'il affectionne trop), comme une quintessence infiniment subtile, qui circule au fond de toute existence, pour en constituer le fluide substantiel et vivifiant. Il le transforme en une chose vivante, il le réalise, il le substantialise, que dis-je? il le divinise, en le décorant des épithèthes d'infini, d'omniprésent, d'universel [1].

Nous touchons à l'une de ses erreurs radicales : l'idée abstraite d'être, ce premier mode de l'*idée*, est changée en substance réelle, en puissance créatrice de l'univers, en principe seul causal, seul réel. Ce principe, quoique totalement pur et nu, totalement indigent, Hegel le doue d'une énergie spontanée, d'une activité propre et *immanente*, d'une initiative de mouvement et de réflexion, semblable aux pouvoirs de cette Intelligence formatrice des platoniciens, de ce Verbe créateur, de ce *Logos* tout-puissant, où tant de théologiens ont fait résider la raison de Dieu même. Oui, ce principe lui paraît Dieu même, dans son essence éternelle, tel qu'il fut avant la création du monde, à l'état d'*esprit abstrait!* Aussi lui est-il, après tout, l'unique substance et l'unique cause véritable. Mais, en convertissant ainsi l'abstraction en réalité, ce système attribue tacitement à l'être abstrait des vertus, des qualités qui ne conviennent qu'à un être concret et individuel, c'est-à-dire à un être seul capable d'action spontanée et réfléchie, d'intelligence et de volonté. Il lui accorde tout cela, dans le temps même qu'il le re-

[1] Hegel, *Œuvres compl.*, T. IV, p. 219 sq.

présente, et avec raison, comme un être impersonnel. Cet être abstrait produit des êtres concrets, cet être impersonnel produit des personnes : il produit les uns et les autres, parce qu'ainsi l'ordonne le système!..

Mais voici une fiction bien autrement contradictoire encore : cet être, source de toute existence, produit aussi le contraire de l'existence, le néant [1]..... On sait comment Hegel tentait d'adoucir ce paradoxe si justement attaqué. L'être est égal au néant, l'être se tourne en rien, en ce que la puissance purement virtuelle n'est rien encore en réalité ; mais, pour être quelque chose d'actuel, a besoin de *devenir*, de se réaliser... A merveille, sauf deux restrictions qui détruisent une théorie si voisine du sophisme. Premièrement, vous avouez ainsi que l'être absolument abstrait est absolument vide, négatif et nul ; qu'il équivaut à zéro ; et qu'est-ce qui vous autorise, dès lors, à l'établir pour fondement de la méthode, pour centre de la vie et de la science ? A un être qui n'est rien, rien ne saurait convenir ou appartenir, ressortir ou remonter. Si, au contraire, niant d'avoir laissé échapper un pareil aveu, vous vous obstinez à proclamer parfaitement réelle une abstraction des plus vides, alors commencez par démontrer la nécessité de confondre l'être avec le non-être, la nécessité de l'impossible ; commencez par justifier le comble de l'absurde, l'absurdité par excellence, je veux dire la *contradiction dans les termes*, ou l'identité de ce que la raison doit affirmer avec ce qu'elle ne peut pas affirmer. Quant à prétendre as-

[1] Voyez *Logique*, particulièrement § 88.

signer au non-être le rôle de phénomène ou d'apparence, vous n'y réussirez pas davantage : les phénomènes sont la manifestation successive d'une substance, l'apparence est le mode d'apparition même d'un être. Il ne s'agit donc pas de l'opposé de l'être, du néant.

L'autre objection, c'est la question de savoir à quel titre Hegel dote son abstraction primitive de la faculté de se développer et de se réaliser, de *devenir* quelque chose d'actuel. Quoi! une puissance, d'abord totalement privée de propriétés, peut-elle, aussitôt que le réclame votre doctrine, se trouver en état de devenir l'univers, de produire l'immense ensemble d'êtres finis et divers qui constitue le monde réel? N'est-ce pas conférer à cette doctrine une vertu surnaturelle, les secrets de la magie la plus mirifique? En tout cas, ce serait admettre comme accordé ce qui est seulement supposé, ce qui reste encore à démontrer.

Demandons aussi de quelle manière *quelque chose* peut se tourner en *autre chose*, si, selon Hegel, *quelque chose* est identique [1] avec *autre chose*, avec son *coélément*, comme on a dit d'après Aristote? Pour qu'un objet soit en position de se transformer en un autre objet, ne faut-il pas que les deux diffèrent réellement? Il y a plus. Quand un objet se change ou passe en un autre [2], est-on fondé à dire que l'objet s'unit à lui-même [3]? Est-on reçu à qualifier d'*infinie* cette métamorphose seulement? Non, car le *quelque chose*, l'être abstrait, était déjà infini. Est-on autorisé enfin à regar-

[1] *Ganz dasselbe.* [2] *Uebergehen.*

[3] *Mit sich selbst zusammenjehen.*

der d'emblée l'*autre chose* comme un élément négatif ou fini; puis, à convertir ce caractère particulier de *fini* en négation du fini en général, c'est-à-dire en *infini?* Jamais chose finie ne peut cesser d'être finie; si elle le pouvait, elle ne serait pas finie. Allier ou réconcilier le négatif avec le négatif n'est pas détruire le négatif, n'est pas nier la négation; c'est doubler, c'est multiplier l'opposé de l'affirmation, l'opposé de la réalité. De même que — A ajouté à — A ne donne pas + A, de même le fini ajouté au fini ne donne pas l'infini.

Qu'est-ce qui vous permet d'ailleurs de considérer toute différence, toute distinction, tout changement, toute particularité, comme une opposition négative, comme une contradiction ? Cette manière de voir, il est vrai, sert admirablement votre méthode. Elle vous aide, non-seulement à borner à trois *moments* le développement de chaque notion, de chaque existence; mais à représenter des conceptions inconcevables, des contradictions absolues, comme autant de notions légitimes ou d'éléments logiquement possibles. En effet, si la contradiction avait le pouvoir de se nier elle-même et de se tourner, avec son antithèse, en unité, en identité, en synthèse nouvelle et homogène, elle ne serait qu'une affirmation retournée, qu'une contre-affirmation. Par malheur, le spectacle du monde et physique et moral, loin de confirmer pareille hypothèse, témoigne qu'elle est un simple jeu de formules dialectiques, *formularum ludibrium*[1].

[1] M. Baumgarten-Crusius, *Opuscula theologica*, p. 40.

Ce qui prouve excellemment qu'elle est un exercice arbitraire, c'est que la pensée y porte un caractère, y remplit des fonctions, qu'on ne saurait constater dans la réalité. Le propre de la pensée vivante n'est-ce pas d'être toujours accompagnée de conscience, d'une distinction indubitable entre l'être qui pense, le *moi*, et l'objet qui occupe le *moi*, la conception ? Chez Hegel, la pensée est une pure décomposition, une division ou *diremtion* en catégories logiques, une décomposition à laquelle succède forcément ce retour à l'unité qui constitue l'*idée* définitive. A en croire l'expérience universelle, l'être pensant, avant de penser, avant de se discerner soi-même de ses opérations intellectuelles, possède une activité innée, une énergie spontanée et individuelle. Chez Hegel, ce qui pense dans tout être intelligent, c'est un formulaire mental, un mécanisme dialectique, un dynamisme logique, poussant l'être à passer de l'état abstrait à l'état concret, à travers l'état négatif.

C'est qu'il existe, pour Hegel, en dehors de la nature visible et de l'esprit vivant, une sorte d'entendement impersonnel, de *procès* ou de rouage, intellectuel à la fois et universel, et à ce titre, dernier ressort, artère unique des mouvements, soit naturels, soit spirituels. Nouvelle fiction ! Où donc apercevez-vous une raison pareille, une sphère intermédiaire entre la nature et l'esprit, un ordre qui ne se compose ni de choses, ni de personnes ? Il faut choisir : ou la raison est un élément de l'esprit, et par conséquent n'est pas dépourvue de conscience ; ou elle fait partie de la na-

ture, et alors elle n'est plus une puissance véritablement intelligente. On remarque dans les êtres privés de conscience des reflets de géométrie et d'arithmétique, des échos de logique et de musique. Le monde physique présente des linéaments, des dispositions qui impliquent mesure, nombre, ordre, harmonie. Mais qui ose en conclure que le monde physique pense et raisonne? Ne faut-il pas en induire, au contraire, qu'il a été conçu par un entendement très différent du monde physique, qu'il a été imaginé et formé par un être d'une pensée souverainement habile, d'une raison qui a su mettre au fond de la matière des empreintes d'intelligence, des règles et des proportions, si nettement arrêtées qu'elles ne cessent de s'y reproduire de génération en génération avec une fidélité accomplie? Une horloge, une statue pense-t-elle? Et elle abonde pourtant en marques d'intelligence. La nature a été conçue ou l'est encore, mais elle ne pense pas. Ce qui mérite seul le titre d'être pensant, parce que seul il sait ce qu'il pense, c'est l'esprit. Un troisième règne, une sphère purement abstraite, est une terre fantastique, une aride Utopie. Et néanmoins ce domaine étrange est celui qui tient le premier rang dans l'école de Hegel : tout le reste y est subordonné, sinon sacrifié. Parti de ce qu'il pouvait concevoir de plus abstraitement général, Hegel ne recherche partout que les genres, que l'élément générique. Hegel n'a de repos qu'après avoir fait tout disparaître dans la science du genre *généralissime*, dans l'idée du genre des genres, dans l'*idée* philoso-

phique, telle qu'il la définit. Entre ses mains, toutes les séries d'êtres, tous les degrés d'existence, toutes les branches de la connaissance et de l'art, ne sont qu'autant de moyens pour atteindre la fin avouée de sa méthode, la démonstration subtile de cette assertion insoutenable : toute chose, réelle ou possible, est l'ouvrage d'une raison entièrement impersonnelle, est un mode, une forme, une apparition de cette raison elle-même[1].

Or, une méthode, à ce point en désaccord avec la réalité, peut-elle servir à la représenter, à la reproduire dans son essence intime, à la construire même *à priori?* A force de la violenter, elle finit par la détruire. Que d'exemples nous pourrions citer, s'il s'agissait de montrer combien sont arbitraires ses graduations et ses assimilations, ses divisions et ses oppositions; et combien est faux le jour où elle met l'incontestable présence de la raison dans l'univers! En logique, quel rapport effectif unit la notion, le jugement, le raisonnement au mécanisme, au chimisme, à la téléologie ? Comment y peut-on traiter, tantôt de la *mesure*, condition de la nature physique ; tantôt de la *volonté*, faculté de l'esprit ? Comment y peut-on idendifier la volonté et le bien, l'entendement et la vérité ? En physique, où Hegel tantôt dédaigne l'observation positive, tantôt l'accuse de se perdre dans une frivole recherche de détails ; est-on admis à subordonner au soleil les forces générales, les forces cosmiques ; à faire dépendre le soleil de la terre, et la terre de l'homme ;

[1] Comparez Hegel, *Leçons sur la philos. de l'hist.*, v. fin.

à ne reconnaître enfin de vie et d'intelligence qu'aux habitants de notre globe ? Est-il sensé de faire jouer à la nature tour à tour le rôle d'une abstraction, d'une *catégorie* logique et celui d'une puissance créatrice, d'une vertu en quelque sorte théologale ? Que signifie cette assertion : le nombre des étoiles fixes n'a pas plus d'importance que le nombre de pustules qu'offre une éruption de la peau ? ou cette autre saillie : l'homme ne diffère pas réellement du singe, tous les deux ayant des mains ? Après avoir parlé d'une vie *générale*, celle de l'air et de la lumière ; puis, d'une vie *particulière*, celle des plantes et des animaux, correspondante aux phénomènes de l'eau et du feu ; Hegel ne fait aucune mention spéciale d'une vie *individuelle*, c'est-à-dire de la vie proprement humaine. Le mouvement triplicite de la méthode ne concerne donc ni la physiologie, ni l'anthropologie ? Dans la sphère de l'*esprit* enfin, quelle abondance de développements simultanés, que Hegel donne sans hésiter pour successifs ! Quelle foule d'éléments, en compensation, qu'il fait sortir et émaner les uns des autres, tandis qu'ils apparaissent évidemment ensemble, se supposent et se secondent mutuellement ! A l'entendre, l'activité physique, source des biens matériels, n'entre plus pour rien dans le domaine de l'activité morale, où ces mêmes biens sont pourtant employés comme moyens. On voit de même Hegel exclure de l'existence pratique et civile, comme infiniment supérieures à cette existence, la culture des beaux-arts, la religion et la philosophie. Ces trois exercices de l'esprit humain sont cependant les

mobiles, les liens les plus puissants de la vie sociale ; ils y répandent, sous mille formes souvent insaisissables, leurs racines et leurs influences. Au lieu de décrire ce qui arrive effectivement, au lieu de rendre fidèlement l'action réciproque des divers éléments de l'esprit, le classificateur inventif, le vigoureux stratége de l'*idée* ne s'inquiète que d'*étager* les fonctions et les productions intellectuelles. Le souci qui seul le préoccupe, qui le fait ressembler tour à tour à un administrateur et à un diplomate, le souci qu'il porte de cercle en cercle, d'ascension en ascension, c'est de faire absorber ces évolutions de plus en plus réfléchies dans l'art même de réfléchir, dans la philosophie ; comme si le talent philosophique impliquait à la fois l'originalité de l'artiste, la ferveur des âmes pieuses, toutes les autres distinctions du génie ou du caractère. La division en trois membres prévaut ainsi de tous côtés : à quel prix ? A condition de contredire le témoignage de l'expérience, c'est-à-dire de la révélation progressive des forces réelles de la création. Encore, dans le système de Hegel même, ne réussit-elle pas à s'imposer à tous les ordres de faits. Dans la philosophie de l'histoire, par exemple, après avoir à son gré plié et coloré les événements, groupé et poussé les peuples, méconnu tant d'importantes diversités de langage, de mœurs, de lois, Hegel est néanmoins obligé d'admettre quatre séries de nations et de civilisations.

Cette méthode est donc une magicienne adroite, un instrument prodigieux pour transformer les abstrac-

tions en essences, en réalités apparentes, pour enchaîner et subordonner les notions aux notions, pour les faire concourir toutes, dans un ordre sévèrement hiérarchique, à l'apothéose d'une notion suprême, de l'idée des idées, de la pensée de la pensée, νοήσις νοήσεως. Cependant, il est un miracle qu'elle ne sait pas opérer : c'est de retracer avec exactitude, avec plénitude, la double réalité de l'esprit et de la nature. Ce dont elle tâche de rendre compte, c'est tout un monde, sans doute, c'est une manière d'univers; mais évidemment ce n'est pas le monde dont nous faisons partie, ni *la façon que Dieu a choisie*, comme disait Descartes, *pour ordonner les choses*[1]. Le mérite qu'on ne saurait lui contester, c'est d'avoir voulu montrer que l'ensemble des choses, étant simple et un, ne peut suivre qu'un seul cours, n'obéit qu'à une seule loi, à une seule force. Mais est-ce un mérite aussi, d'avoir soutenu que, cette force étant une chose invisible et intellectuelle, la logique, législatrice de l'intelligence, est seule capable de rédiger la formule du développement universel? N'était-ce point oublier qu'il y a une distinction à faire entre la vie sérieusement morale et le travail purement logique, et que les existences réelles ont des variétés sans nombre qu'une logique abstraite néglige ou supprime nécessairement? Que dire, en outre, de cette assertion capitale que la logique humaine est tout à fait impersonnelle? Etant faite par des hommes, elle subira toujours en quelque chose l'action de la volonté, celle même des faits exté-

[1] *Principes de la philosophie*, p. 211, éd. V. Cousin.

rieurs ; elle se modifiera selon les siècles et les penseurs. Les *catégories*, dans l'école de Hegel, n'ont pas entre elles les rapports qu'elles avaient eus chez Kant ou chez Aristote. La *qualité* n'est-elle pas venue, à Berlin, se mettre avant la *quantité* du philosophe de Kœnigsberg, et l'*essence* n'a-t-elle pas remplacé la *relation* et la *modalité ?* Si la logique a varié, n'est-ce pas parce qu'elle est elle-même sujette à d'autres influences que celle de la pensée abstraite ? Elle n'embrasse donc pas tout, elle ne régit pas tout. Ne réglant que la forme et le lien des conceptions humaines, elle n'en peut donner la matière, et elle ne peut donc être présentée comme la science de la matière de toutes nos connaissances, comme la science universelle. Prétendre que la logique est en droit de déterminer toutes choses *à priori*, d'organiser *à priori* l'avenir comme le passé, la nature comme la société, serait oublier que l'*à priori*, en logique même, est toujours en raison directe de l'*à posteriori*, c'est-à-dire des résultats de l'expérience, des conquêtes physiques et morales de la civilisation tout entière. Autant la logique est autorisée à régner dans le domaine du raisonnement, autant elle est tenue de respecter les lois que révèlent la physique et la morale, lois qui doivent être en harmonie avec les principes de la logique, puisqu'elles remontent au même auteur, au même esprit créateur, mais qui ne sauraient être identifiées avec elles, du moins dans l'état présent du savoir humain.

Que semble donc au juge impartial de cette souveraineté de l'*idée*, qui se fonde sur l'infaillibilité de la

de Hegel offrent plus d'une variation. L'incertitude s'accroît encore pour ceux qui comparent ensemble les deux rédactions, souvent si différentes, que nous possédous des *Leçons sur la philosophie de la religion*[1]. Le maître semble, en dépit des procédés d'une méthode infaillible, avoir flotté surtout dans ses méditations sur le lien qui unit la religion aux deux autres manifestations de la vie spirituelle. Au début il assimile, il incorpore la religion à l'art : c'est le culte du beau même, c'est une forme de culte[2]. Au milieu de sa carrière[3], il étend tellement le sens du mot *religion*, qu'on y rencontre l'art et la philosophie à côté de la religion. Enfin, la religion se trouve opposée à l'art et à la philosophie tour à tour : elle sort de l'art et se perd dans la philosophie ; elle n'est plus l'un, et n'est pas encore l'autre[4]. C'est cette dernière vue qui paraît s'être offerte le plus souvent à l'esprit de notre métaphysicien, et c'est elle que l'on peut regarder comme son opinion dominante.

Il y a cependant deux articles que Hegel maintint constamment. Le premier, c'est que la religion est une ébauche de philosophie, une science inférieure, incomplète, qui appelle la science parfaite, la philosophie absolue; c'est qu'elle a la même source que la philoso-

[1] La première a été publiée par le Dr Marheinecke, la seconde est due à M. Bruno Bauer.

[2] *Phénoménologie*, p. 527 sqq.

[3] Voyez la troisième édition de son *Encyclopédie*, et le *Cours d'esthétique*, où, toutefois (T. I, p. 134, 145), l'art se présente aussi comme l'antécédent, comme le côté externe de la religion, qui vient y joindre le côté interne, le recueillement.

[4] *Leçons sur la philos. de la religion.*

phie, le besoin de penser et de comprendre. La raison spéculative, naturellement portée à rechercher, à reconnaître l'identité de l'esprit individuel avec l'esprit universel, telle serait l'unique origine de la religion. Le second article, c'est que la religion parcourt les mêmes phases que la conscience générale : comme celle-ci, elle passe nécessairement d'une forme instinctive et confuse, du *sentiment*, d'abord au degré supérieur d'une conscience réfléchie, à la *représentation;* puis à la hauteur de la pensée spéculative et du savoir absolu, à la *notion*, à l'*idée*. La conscience est une dualité, une antithèse, dit Hegel : la religion sera de même une opposition entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu, entre l'homme et Dieu. La religion commence par une distinction entre l'esprit fini et la Divinité, par un rapport de différence qui certifie à l'esprit fini la réalité de la Divinité. Mais à mesure que cette certitude s'élève et s'affermit, le rapport de différence fait place à un rapport d'identité. A l'état de *sentiment*, la religion ne soupçonne pas l'identité secrète du croyant avec l'objet de la foi ; à peine l'entrevoit-elle dans la sphère de la *représentation*. Ce n'est que sous l'empire de la dialectique, dans le milieu de la *spéculation*, que l'esprit découvre l'essence véritable de la religion, en comprenant qu'elle est la conscience de Dieu même, la conscience que Dieu a de lui-même au sein de l'esprit fini, l'apparition, le spectacle que Dieu se donne de Dieu, à lui-même autant qu'à l'homme. La religion est donc moins une affaire de l'homme qu'une affaire de Dieu ; moins un besoin du sujet, une nécessité interne de la

personne, qu'une manifestation impersonnelle de cette puissance universelle, qui est tour à tour notion logique, substance physique, idée morale, qui est enfin la pensée présente dans tous les rapports possibles[1].

L'esprit propre de la religion est donc pour Hegel, à travers tous les genres de culte, un élément de réflexion et de dialectique ; et cela devait être, puisque la source de la religion avait été placée dans la raison spéculative. Cependant on ne peut s'empêcher de remarquer une légère contradiction entre la manière dont Hegel tente d'expliquer l'origine de la religion et la manière dont il conçoit les modes successifs de la vie religieuse. Ces modes, en effet, ne viennent guère de la raison spéculative ; il y entre plus de sensibilité, d'*intuition* que de spéculation. N'en faut-il pas conclure dès à présent que la nature de la religion n'a pas été bien saisie, bien exprimée par le dialecticien berlinois, et qu'elle ne consiste pas essentiellement à *savoir*?

Mais il importe de montrer auparavant comment Hegel dessine et juge les trois formes que revêt la notion de religion, dans son développement successif, depuis le moment où elle se dégage de l'art jusqu'à l'instant où elle se confond avec la philosophie.

La phase la plus humble, le *sentiment* religieux, lui paraît une forme presque animale, un composé accidentel, fortuit, où le pire se mêle au meilleur. Si Dieu, c'est-à-dire le vrai et le bien, se fait aussi sentir à ce degré de l'existence spirituelle, ce n'est pas grâce au sentiment, c'est malgré le sentiment. Par lui-même

[1] *Philos. de la religion*, I, p. 84.

le sentiment n'est qu'une chose vaine, égoïste; c'est une manière de se complaire en soi-même, de satisfaire ces penchants qui portent l'individu partout à se préférer, à se goûter lui-même, lui seul. On croit aimer Dieu, on n'aime que soi. On croit connaître Dieu, on ne se connaît pas soi-même. L'esprit véritable est plus désintéressé, plus mâle; il demande à pénétrer, à posséder les choses, à y vivre avec un entier oubli de soi, à se confondre avec elles en y sacrifiant la sensibilité et l'individualité.

Par cette généreuse recherche de la réalité impersonnelle, l'âme religieuse entre dans la sphère de la *représentation*, sphère occupée par ceux qui observent et méditent sérieusement, sans pouvoir s'arracher tout à fait à l'empire de l'imagination et des sens. La substance de la foi, l'unité, quoique vivement pressentie, est encore voilée ici. On distingue encore le fini et l'infini, l'homme et Dieu, l'univers et son principe, le monde présent et le monde à venir. C'est l'état où se trouvent la plupart des cultes connus, qu'ils appartiennent à la mythologie, à la poésie, ou qu'ils aient une histoire réelle. C'est aussi la phase où s'arrêtent le déisme et le théisme.

Cependant la vertu dialectique inhérente à la représentation même force l'esprit religieux de s'élever au plus haut point de certitude, là où le croyant se sait identique avec Dieu, et constate que « *la véritable connaissance de Dieu, c'est que Dieu arrive à se connaître lui-même en nous*[1]. » Dans la région de la *pensée spéculative*,

[1] *Das wahrhafte Erkennen Gottes ist das Erkennen Gottes in uns.*

l'individu se considère comme une expression de l'être universel, il se nie lui-même en tant qu'individu, afin de retrouver son véritable *moi* dans l'être universel. Mieux : l'individu reconnaît que la conscience qu'il a de la présence de Dieu en lui ne diffère point de la conscience que Dieu a de son existence propre dans l'enceinte et au moyen de l'individu. La *religion spéculative* n'est donc plus un rapport de l'esprit fini avec l'esprit infini, c'est l'idée même de l'esprit infini, de l'esprit en général, et si l'on veut, en rapport avec soi-même. Sous cette forme d'idée suprême, elle est la plus haute détermination de l'idée absolue même[1]. La religion cesse ainsi d'être la connaissance d'un objet appelé Dieu, pour devenir l'identité de la notion, nommée Dieu, avec le sujet qui conçoit cette notion. L'objet, loin d'être quelque chose de distinct, de plus haut ou de plus éloigné, est simplement la conscience de l'idée; et ce qu'on appelle *révélation divine* n'est autre chose que la manière dont Dieu se manifeste à lui-même. Lorsqu'une âme pieuse s'abîme dans ses méditations, ne fait-elle pas disparaître tout ce qui la pourrait distinguer de l'être qu'elle contemple, qu'elle adore[2]?

En quoi cette expression définitive de la vie religieuse diffère-t-elle de la philosophie ? Selon Hegel, elle garde le caractère d'une raison naïve et libre[3], encore portée à regarder Dieu comme un objet distinct; tandis que la philosophie prend les allures d'une pensée

[1] *Philos. de la relig.* I, p. 59 sqq.
[2] *Philos. de la relig.* II, p 153 sqq.
[3] *Unbefangen.* Comparez la *Phénoménologie, vers. fin.*

pure, sévèrement méthodique, et convaincue que la conscience crée de même l'esprit absolu. En répondant ainsi, Hegel ne se donne-t-il pas le change ? Oui, la conviction dominante de sa religion spéculative est aussi celle de sa philosophie, c'est-à-dire la certitude que l'esprit fini se confond avec l'esprit infini, que le sujet *pensant* est identique avec l'objet *pensé*[1]. De plus, le but assigné par lui à la philosophie est aussi la fin réelle, quoique souvent cachée, de la religion hégélienne : le savoir, le savoir dialectique et spéculatif[2].

Toutefois, Hegel ne pouvait réussir à donner le change à quiconque veut observer impartialement les phénomènes de la vie religieuse. Ses définitions, ses divisions tiennent-elles compte exact de ces phénomènes? Elles les mutilent et les altèrent, quand elles ne les étouffent pas. D'abord, point de sphère qui appartienne en propre à la religion. Les misérables commencements qu'on daigne lui accorder, sous le titre de *sentiments,* montrent qu'on n'y voit qu'une transition, qu'une phase intermédiaire, qui prépare à la spéculation, et qui n'a quelque valeur qu'autant qu'elle renferme déjà une dose de philosophie. Le progrès religieux, en effet, consisterait à dépasser toute sensibilité, à dépouiller toutes ces distinctions méticuleuses de la piété ordinaire ; à les consumer, en les livrant au feu de l'épuration dialectique ; à s'élancer enfin, sur les ailes d'une verve abstraite, au sein de l'idée, de l'identité absolue. Le propre de la

[1] *Œuvres*. T. III, p. 35. Cfr. Aristote, *De anima*, III, 4. « Τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. »

[2] *Œuvres*. T. XV, p, 690.

piété, ce serait une sorte d'enthousiame logique, d'enchantement métaphysique, qui transformerait notre croyance dans l'essence même de l'absolu, qui persuaderait à notre esprit qu'il est l'esprit infini même. Quelquefois, à la vérité, Hegel se plaît à représenter cette ascension toute spéculative comme un élan de mysticité, comme une aspiration platonique à l'idée parfaite, comme le noble *sacrifice du particulier à l'universel*. Mais, au fond, la raison spéculative lui en semble seule capable. Le métaphysicien a seul le privilége de pénétrer jusqu'au mystère de la révélation; et quiconque ne sait pas manier la méthode dialectique ne saurait véritablement connaître Dieu!

Combien d'erreurs, combien de paradoxes cette opinion a répandus sur la nature et les caractères de la religion! Elle occupait une extrémité exclusive, extravagante, où elle fut fortifiée encore par sa vive opposition contre l'école de Jacobi et de Schleiermacher. Autant celle-ci s'était appliquée à convertir la vie religieuse en condition spéciale, en existence *sui generis*, en une situation très distincte et de la science et de la moralité, essentiellement propre à l'âme pieuse, individuelle et *subjective* enfin; autant la doctrine de Hegel tendait à dépouiller la religion de tout ce qui constitue un développement personnel. De là, premièrement, ses assertions sur le sentiment religieux, que notre philosophe identifie avec l'égoïsme. Sans doute, la mysticité comme le fanatisme, la sentimentalité comme la tyrannie inquisitoriale, tant d'autres écarts déplorables ou ridicules, naissent de la tendresse ou de la déférence que le

croyant a pour lui-même, et qu'il s'imagine avoir pour Dieu ; mais s'ensuit-il qu'aimer Dieu, comme on aimerait le meilleur des pères, des bienfaiteurs, des amis, soit obéir à des goûts frivoles et sans objet durable? L'attachement à une foi sérieuse, respectueuse, impose précisément le sacrifice des penchants qu'exprime ce mot de *vanité*. Le dévouement, la vraie dévotion, dites-vous, ne pense qu'à la *chose*, et cherche à s'y absorber. Il est vrai, mais par cela seul qu'elle est le besoin ou l'ouvrage d'une personne, elle veut aussi voir une *personne* par derrière la chose; elle veut adorer, non pas seulement une *idée*, mais le principe vivant, la cause intelligente de cette idée, un *esprit*. Voilà pourquoi elle forme un rapport personnel; et voilà pourquoi aussi, lorsqu'elle ne forme pas un rapport de ce genre, la religion n'est pas une chose effective et vivifiante, et ne mérite pas le titre de religion.

Le fond de la religion, dit Hegel, est raison; et la raison, non-seulement est impersonnelle, objective, mais exige partout que l'opposition, ou même la distinction entre l'homme et Dieu disparaisse... Sans doute, rien n'est plus raisonnable que le lien de l'être imparfaitement intelligent avec l'intelligence parfaite; rien n'est plus sensé, plus sage, plus conforme aux notions de dignité spirituelle et de grandeur morale, que cet attrait qui nous dispose constamment à contempler, à aimer, à imiter le vivant modèle du vrai, du beau, du bien. Si quelque chose peut s'appeler éminemment raisonnable, c'est la vie religieuse ainsi entendue. Mais qui dit *raisonnable*, ne dit pas pour

cela *dialectique* et *abstrait*, *impersonnel* et exclusivement *objectif*. Le raisonnement spéculatif, quoiqu'il s'exerce sur des matières qui sont l'élément de la piété, n'est pas l'organe d'une âme pieuse. Celle-ci a besoin de connaître ses objets, de les posséder scientifiquement ; mais elle a besoin aussi de les posséder affectueusement, de les adorer, tantôt avec crainte, tantôt avec joie. Elle ne se contente pas de lumières universelles et indirectes, il lui faut des émotions individuelles, des communications directes. Une foi absolument *dialectique*, semblable à la confiance qu'inspirent les mathématiques, est plus incomplète encore que cette croyance purement *morale*, qui fut si chère à Kant. Toute raisonnable qu'elle est, la religion l'est subjectivement et personnellement. Or, Hegel supprime ce côté essentiel, et chez l'homme, et en Dieu. C'est qu'il bannit en silence la volonté du domaine de l'esprit. A ses yeux, c'est d'une unité logique, d'une identité métaphysique, et non d'une union volontaire, librement décidée, qu'il s'agit en religion. Concevoir Dieu comme le principe de notre esprit, comme sa *substance*, comme son *sujet immanent*, c'est, suivant Hegel, à la fois connaître et aimer Dieu, le voir et le vouloir tout ensemble. Hélas, telle n'est pas l'opinion de Pascal, c'est-à-dire l'opinion de l'expérience la plus incontestable. « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! » La présence de l'idée de Dieu en nous ne suffit pas pour que nous soyons religieux. Cette présence se remarque, à plusieurs égards, chez ceux-là même qui sont assez insensés pour maudire

Dieu, pour songer à le combattre, pour oser le railler. Outre la connaissance, la piété suppose l'amour et la soumission, l'adoration. A côté de cette présence de l'idée, la volonté de servir Dieu doit être plus présente encore, et plus agissante. L'idée impersonnelle de Dieu, sa connaissance, son *immanence* même, n'est donc que l'une des parties de la religion, et non toute la religion : supposé même que Dieu *demeure* dans l'homme, il ne le constitue pas. L'autre partie, celle qu'exprime le *Je veux Dieu*, qui donne naissance à un long et constant effort pour *faire la volonté de Dieu*, et qui ne nous permet de dire, ni *Je suis Dieu*, ni *Nous sommes Dieu*, voilà la part, voilà l'œuvre de l'homme ; et cette part nous oblige de considérer le rapport religieux comme une *dualité*, et non comme une *identité*. Quiconque, niant ce fait évident, refuse de distinguer Dieu d'avec le croyant, sera forcé de regarder la religion comme un jeu que Dieu joue avec lui-même, au sein de la prétendue personnalité de l'homme. Incapable de vouloir autrement que Dieu, incapable même de vouloir, l'homme ne peut pas avoir, pour Hegel, une organisation naturellement et primitivement religieuse : c'est l'être universel qui se plaît à s'étudier lui-même, avec une intelligence croissante, à travers trois degrés de connaissance, dans un être particulier, appelé homme. Dès que l'on part d'une donnée pareille, il est clair que le rapport religieux ne peut plus être un rapport de dépendance ; ne peut plus être qu'un rapport d'identité. Mais que gagne-t-on à transformer en identité la parenté, l'affi-

nité ; à défigurer la réalité ? Réussit-on à mieux établir la *philosophie de l'identité*, à laquelle cette *unification* religieuse de l'homme avec Dieu devait servir de précédent et de justification anticipée ? Non, car alors même que le philosophe est parvenu à tout ramener à une seule *idée*, il ne peut, si son système doit répondre à un ensemble vivant, s'empêcher de rapporter cette *idée* à un être, à une personne ; et, par conséquent, de revenir, à son insu peut-être, à cette inévitable distinction entre l'être adoré et l'être adorateur. Aussi Kant avait-il traité Dieu d'*idéal*, et non d'*idée* [1].

Ce qui achève de nous convaincre, c'est que l'*idée*, cette *forme pure de la pensée absolue*, si fièrement opposée au *sentiment* et à la *représentation*, c'est-à-dire au théisme et au déisme, n'est en définitive qu'une notion appuyée sur des images, sur des représentations et des sentiments, sur des *intuitions*, comme celle du *gland* et du *chêne*. Ce n'est qu'au moyen de figures, de tournures impropres ou métaphoriques, de changements de *points de vue*, que le dialecticien parvient à rendre spécieuse l'*habitation*, l'*immanence identique* de l'*idée*, l'*unité* de son *contenu* et de sa *forme*, dans l'*éther* de la pensée [2]. Serait-il besoin de tant de transpositions et de versions subtiles, de tant de paraphrases pédantesques, de tant d'ingénieux détours, de tant de jeux et d'artifices divers, si la conscience de notre identité avec Dieu constituait effectivement l'essence de la re-

[1] Voyez ci-dessus, T. I, p. 323.
[2] Voyez les *Recherches logiques* de M. Trendelenburg, p. 23 sqq.

ligion ? Il ne faudrait pas même tâcher ensuite d'adoucir cette opinion inflexible, ni soutenir avec quelque probabilité que, si la religion et la philosophie ont la même substance, elles n'ont pas la même forme ; et que traduire le dogme, en lui donnant une expression spéculative, n'est pas en changer le fond, mais est seulement le bien comprendre.

Grâce à cette préoccupation systématique, représentant la religion comme une dégradation de la philosophie, ou la philosophie comme une religion seule digne de la grandeur de l'esprit absolu [1], on ne pouvait aboutir qu'à une conclusion presque risible. Du côté de Dieu, on devait admettre deux sortes de révélations, et autant d'hommages correspondants. Pour employer les termes de la théologie catholique, un culte de *dulie* ou d'*hyperdulie*, tel que l'honneur dû aux saints et à la Vierge, serait accordé au Dieu du *sentiment* et de la *représentation*, au Dieu imparfait et *inadéquat*. Un culte de *latrie*, d'adoration complète, serait réservé au Dieu de l'*idée*, au Dieu parfait et *adéquat*. Du côté des hommes, deux classes aussi : ceux qui sont capables de s'élever jusqu'au *Dieu-Idée*, les élus, les initiés, les régénérés ; puis ceux qu'une intelligence faible prosterne devant le *Dieu-Intuition*, les profanes, les appelés, ou plutôt les réprouvés. Entre le petit nombre d'adorateurs privilégiés et l'immense multitude des adorateurs vulgaires, il fallait établir une distance pareille à celle qui sépare le brahmane du membre d'une autre caste, l'homme libre du vil es-

[1] *Philos. de la relig.* I, 117. — *Hist. de la philos.* I, 76 sqq.

clave ; ou bien, l'Athénien du Béotien. Cet abîme fut en effet creusé, ou du moins signalé comme inévitable, au milieu d'ardentes discussions sur l'immortalité de l'âme, où l'on n'hésitait pas à réserver la vie éternelle, ainsi que la véritable connaissance de Dieu, aux seuls adhérents de la religion spéculative[1]. Une imperceptible minorité comprend Dieu, est divine elle-même, parce qu'elle participe de l'*esprit*, du νοῦς. Tout le reste peut soupçonner Dieu, mais n'a qu'une *âme*, la ψυχὴ ; n'est donc ni immortel, ni vraiment religieux. La moitié, plus particulièrement sensible, de l'espèce humaine est donc aussi la moins religieuse ; tandis que l'élite du sexe masculin, cette phalange pleinement virile qui professe le panthéisme logique, ne se compose immanquablement que de saints hommes. Ceux-ci, non-seulement analysent et comprennent le mieux les éléments de la vie religieuse, mais les possèdent et les réalisent à un degré éminent, dans l'esprit qui seul est véritablement religieux, c'est-à-dire dans l'esprit spéculatif... Rien, ce nous semble, n'atteste plus clairement qu'un tel résultat, combien était profonde l'erreur de Hegel sur la nature de la religion.

Cette erreur devait se retrouver dans le tableau où Hegel classe les religions les plus connues, de telle manière qu'elles servent à confirmer ses vues et ses définitions. A l'en croire, la notion abstraite de religion, c'est-à-dire d'identité de notre esprit avec l'esprit divin, se réfléchit et se réalise dans les faits moraux, dans

[1] Voyez, p. ex., B. Weisse, *Doctrine secrète de la philosophie sur l'immortalité de l'individu humain* (en allemand) ; 1834.

la succession des cultes. Les *religions finies*, établies dans l'espace et remplissant une série de siècles, lui sont des essais progressifs, qui approchent de plus en plus d'une religion *infinie*, de ce christianisme où se manifeste pleinement l'esprit absolu même, l'esprit inhérent à la philosophie absolue, à celle de Hegel. Mais on se tromperait, si l'on supposait que cette suite de religions est avant tout une œuvre humaine, l'effet d'un besoin inné qui cherche à se satisfaire en concevant, en adorant toujours mieux l'être qui seul peut y répondre dignement.

Ce travail de moins en moins imparfait, cette élévation successive, c'est Dieu lui-même qui l'accomplit. Dieu, la substance et l'esprit de l'univers, arrive à la conscience de lui-même dans l'humanité, en s'y développant, en s'y réalisant par degrés. L'enchaînement des *formes religieuses*, des différentes sortes de cultes, n'est autre chose que la suite des degrés, des âges que Dieu parcourt, pour atteindre une entière conscience de soi. C'est moins l'humanité aspirant à connaître Dieu et à l'aimer, que Dieu se contemplant lui-même et apprenant à se connaître de mieux en mieux. Ces époques, ces périodes de la vie religieuse des peuples plus ou moins civilisés, composent le cours même de la vie divine, sa carrière continue et ascendante[1]. L'histoire des religions devient ainsi l'histoire même de l'être éternel, et comme sa biographie.

Au lieu de relever de nouveau ce qu'il y a d'insuffisant ou d'exclusif dans un point de vue si visiblement

[1] *Der Lebenslauf Gottes*. Cfr. M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, p. 192 sq.

incompatible avec les éléments essentiels de la piété, indiquons rapidement les conclusions heureuses, les conséquences saines et fécondes, qui se pouvaient tirer du principe dont cette histoire philosophique des religions est une sorte d'application trop méthodique.

Si les diverses religions se tiennent étroitement, si elles s'engendrent presque nécessairement, si elles forment une chaîne de progrès, l'esprit religieux, leur source, n'est pas une chose fortuite, un vain caprice. Cet esprit paraît dès lors une des parties principales, sinon la première, de la nature humaine, et exprime avec éclat le besoin ou le rapport le plus puissant de cette nature. Rien donc de plus absurde que de donner le culte pour une invention, intéressée et avilissante, des castes sacerdotales ou du despotisme politique. Les prêtres, les législateurs, les princes ont pu se servir de la religion pour gouverner les nations, pour les abaisser même et les énerver; ils ont pu la défigurer, la déshonorer par des usages pervers; mais ils étaient et ils seront toujours incapables d'en créer l'essence intime. Si l'humanité n'avait pas naturellement l'invincible conviction de l'existence de Dieu, elle n'accepterait aucune révélation *positive*, c'est-à-dire aucune manière de reconnaître et d'honorer la présence divine. C'est ce qu'ont tristement oublié tant d'écrivains habiles du dernier siècle, qui plaidèrent la cause des *lumières* avec succès, mais confondirent l'esprit éternel des cultes avec l'alliage périssable des formules et des cérémonies, avec l'impur mélange des superstitions et

du fanatisme. La vérité religieuse n'est l'ennemie d'aucune autre vérité.

La religion est si peu contraire au véritable affranchissement des peuples, qu'elle marche toujours de pair avec la civilisation. Entre elle et la civilisation, influence mutuelle. Tantôt elle se proportionne, quant au degré de perfection, directement à l'état de la civilisation ; tantôt elle agit sur les autres branches de la culture humaine de manière à leur faire porter des fruits extraordinaires : tour à tour elle se sert de la civilisation et la sert avec ardeur. La cause de cette solidarité, c'est que la religion est inséparable de tous les développements sains et réguliers. Partout où l'esprit se développe, la religion ne peut manquer d'apparaître comme la plus noble expression de l'esprit même. Telle forme de la conscience, de la vie humaine, suppose ou entraîne inévitablement une phase déterminée du génie religieux.

Puisque Dieu se fait connaître particulièrement du côté par où l'humanité s'efforce le plus de connaître Dieu ; puisque l'histoire religieuse de l'humanité montre spécialement de quelle façon le rapport de Dieu avec l'homme a été conçu et appliqué, ou se peut concevoir et appliquer, le philosophe, loin de dédaigner les religions, ou même l'esprit religieux, est tenu de les embrasser, de les pénétrer en tous sens. C'est là qu'il saisira, en plus grand nombre, les effets et les témoignages de la toute-présence de Dieu. Dieu pourrait-il être absent des âmes, auxquelles il est diversement, mais absolument nécessaire? Ne manifeste-t-il pas sa

réalité, sa puissance, dans des institutions qui ne signifient rien, si ce n'est que les hommes ne peuvent se passer de Dieu? Les manières si variées dont l'idée de Dieu s'énonce et se réalise dans les religions, ne garantissent-elles pas hautement l'existence de l'être qui est à la fois le modèle et la cause de cette idée? Ce grand côté de l'histoire, l'établissement matériel des cultes, est une admirable confirmation du fait interne de la foi, une démonstration palpable du règne invisible de Dieu.

Cependant, la position assignée par Hegel au christianisme est plus remarquable encore. Non-seulement toutes les autres religions concourent à préparer la religion chrétienne, à en faire éclater la supériorité; mais le degré de perfection propre à chaque sorte de religion se mesure toujours par la distance qui la sépare du christianisme. Culte purement spirituel du Dieu de vérité, du Dieu-Esprit, le christianisme est type souverain, unique terme de comparaison, lorsqu'il s'agit d'apprécier un culte quelconque. Plus une doctrine religieuse ressemble à la doctrine chrétienne, plus elle est vraiment religieuse. Moins une religion approche de celle du Christ, moins elle approche de la perfection. Qui dit *religion chrétienne*, dit religion absolument religieuse, absolument parfaite, *religion absolue*. Qui dit christianisme, dit spiritualisme, idéalisme; dit spiritualité pure, infinie, l'idée réalisée de l'esprit infini même. Or, comme l'esprit n'est nulle part entièrement absent, il n'y a point de religion qui n'ait quelque rapport, plus ou moins éloigné, avec la foi chré-

tienne ; et c'est au philosophe à déterminer ce rapport, à marquer le rang qui en résulte, en graduant toutes les religions relativement au christianisme, leur faîte et leur centre. La manière dont Hegel envisage la relation des doctrines religieuses avec le christianisme devient ainsi une justification, une glorification de l'Evangile et de l'Eglise. Le dogme chrétien devient le dernier mot, la révélation suprême du génie religieux, de l'Esprit. Chaque manifestation de Dieu, chaque religion vient à son tour, bien qu'indirectement, témoigner de son infériorité à l'égard de la révélation chrétienne ; toutes ensemble viennent successivement proclamer la victoire du christianisme, et pour ainsi dire annoncer la venue du triomphateur, leur maître.

Maintenant, cette distribution hiérarchique, toujours relative au christianisme, est-elle complète? Aucun culte important n'a-t-il été oublié ? aucun n'a-t-il été écarté de propos délibéré? Chacun a-t-il été rapporté fidèlement à la notion philosophique à laquelle il correspond? Les lacunes étaient difficiles à éviter; et parmi les plus graves se trouvent le culte des astres, le sabéisme, et cette mythologie du Nord, ces légendes scandinaves dont Odin est le héros. Peut-être ces prétéritions tiennent-elles à ce que le commentateur avait peine à faire plier à ses divisions inflexibles certaines traditions, certaines institutions. L'inexactitude, l'arbitraire, la violence ou la subtilité, en matière d'interprétation et de classification, ne coûtaient guère à Hegel. Un seul exemple peut suffire ici : c'est le rôle qu'il fait

jouer au mosaïsme. D'abord, le culte de Jéhovah, le monothéisme hébreu, lui semble inférieur au polythéisme grec, en ce sens qu'il le trouve moins large, trop borné aux intérêts d'une famille, trop éloigné des dimensions d'une divinité nationale; puis, il le met au même rang que le culte des Grecs et des Romains, parce qu'il le considère comme un des antécédents directs de la religion chrétienne, c'est-à-dire de la religion qui proclame un Dieu universel. Mais, si Jéhovah est tellement voisin de la Divinité du monde, n'est-il pas plus que le Dieu d'une famille, plus même que le Dieu d'une nation? Bien d'autres oscillations, ou d'autres décisions capricieuses, ont été signalées dans ce vaste tableau, particulièrement en ce qui concerne la manière dont Hegel explique les dogmes de l'Eglise, manière des plus libres, ou plutôt des plus servilement assorties à un parti pris d'exégèse dialectique, qu'il sera facile de démasquer plus tard.

Quoi qu'il en soit, la conscience de Dieu parcourt trois phases principales, et donne ainsi naissance à trois groupes de religions : celles de la *nature*, celles de l'*individualité spirituelle*, celle enfin de l'*esprit absolu*. La première forme devait être l'état où la conscience religieuse se développe encore sous l'empire prédominant de la création visible. Néanmoins, continue Hegel, puisque la conscience qui subit cet empire est religieuse, c'est-à-dire spirituelle, la pure nature ne saurait y régner exclusivement : l'esprit s'y présente seulement sous une forme naturelle, il constitue la religion de l'homme naturel. Telle est d'abord la magie. Esclave

de ses désirs, de ses passions, l'homme se croit alors une puissance souveraine, et ne conçoit encore ni Dieu ni une vie future. Le culte que professent les Chinois tient de la magie et d'une sorte de panthéisme physique à la fois : la conscience s'y regarde comme impuissante, en présence de l'ascendant du monde matériel[1]. Ce culte prélude à celui des Hindous. Là, l'imagination dispose à son gré de la nature sensible et finie, et proclame de mille manières le néant de l'individu, qu'il immole même en réalité. En passant par la Perse et par l'Egypte, l'adoration de la nature se transforme en un culte plus *libre*, dans l'adoration de la lumière. En transportant l'élément négatif et fini dans la notion même de Dieu, dans la substance lumineuse, on annonce le moment où Dieu paraîtra comme *sujet*. Quoique l'intelligence en Egypte tende à se considérer comme une personne, elle s'embarrasse encore du sens d'une énigme, dont l'esprit grec trouvera d'abord le mot, puisqu'il montrera que le Sphinx est l'homme même.

La seconde phase du développement religieux, Hegel la nomme celle de l'*individualité spirituelle*, parce que la conscience, dit-il, s'y élève au-dessus de la nature, se propose comme siennes propres des fins générales et raisonnables, et envisage pour cela même l'infini comme une nature spirituelle, et les choses matérielles comme autant de manifestations et de moyens de l'esprit. A ce degré, la notion de *substance* fait place à celle de *sujet*,

[1] C'est ainsi que l'on peut concilier les deux manières différentes, dont Hegel définit la religion chinoise, dans les deux éditions de la *Philosophie de la religion*.

d'un sujet doué des caractères de l'unité, de la nécessité, de la convenance. Suivant que l'un de ces trois caractères prévaut, trois cultes différents se produisent : le premier, *sublime ;* le second, *beau ;* le troisième, *utile.* Le culte de la *sublimité,* c'est le judaïsme. Dieu, chez les Hébreux, a cessé d'être une substance neutre ; il forme un être personnel, un sujet qui est en même temps l'infini. Devant lui, la nature n'a point de consistance, point d'existence vraiment substantielle ; n'étant pas sortie de lui, n'ayant pas été engendrée par lui, elle a été créée, absolument créée. Le néant de la nature est même ce qui atteste le plus la puissance et la justice de Dieu. Tout doit manifester la gloire divine. La nation juive, pour laquelle on oublie l'humanité, se compose d'hommes qui servent l'Eternel avec crainte, ou d'hommes qui lui désobéissent, de justes ou d'injustes. Quant à l'individu, il ignore sa liberté et son immortalité ; il expie ses transgressions par des sacrifices. Le peuple seul est bienheureux, et sa félicité consiste dans la possession de la terre promise. La religion juive est donc encore une sorte de servitude, à laquelle succède la foi de l'homme libre, la religion des Grecs, celle de la *beauté.*

En Grèce, plus de puissance une et universelle, confuse et indécise ; mais des puissances particulières, déterminées, qui tout ensemble constituent des forces morales, comme le courage ou la sagesse, et des êtres revêtus de formes sensibles et souverainement belles. La raison grecque regarde les qualités physiques comme devant servir au triomphe des qualités de l'esprit. Au-

dessus de la multitude des divinités règne l'absolue nécessité, qu'il s'agit, non de combattre inutilement, mais de reconnaître pour irrésistible. En prêtant aux forces morales les dehors les plus attrayants, la poésie hellénique convertit la religion en un art, en un culte éminemment humain. La sérénité, qui distingue le polythéisme, vient de ce que ses partisans savent que les puissances adorées par eux sont des facultés humaines, et qu'elles sont adorées précisément parce qu'elles mettent en relief les parties les plus nobles de notre nature. Toutes les fois que le Grec offre un sacrifice, il éprouve une jouissance. S'il sent le besoin de se purifier, c'est uniquement comme initié aux mystères; mais alors il risque aussi de retomber dans les pratiques dégradantes des religions purement naturelles.

Si Hegel qualifie la religion des Romains de souverainement *utile* et *entendue*, c'est que tout y sert à la fois le bien général et le bien particulier. Le but, religieux comme politique, poursuivi par ces graves et fermes dominateurs du monde, c'est que chaque chose se soumette et se consacre à Rome, à l'Etat, à l'Empereur, qui est Dieu parce qu'il représente l'Etat. La notion d'un Empire universel, cette fin commune de tous les efforts individuels, imprime à tout un caractère de majesté, de grandeur divine, qui ajoute à la sublimité juive et à la beauté grecque une convenance supérieure, la notion du salut général. Le culte romain manque de ce calme riant et gracieux qui distingue le polythéisme grec; mais il a une solennité extraordinaire, une dignité qui préparait le monde à l'apparition d'une splen-

deur plus austère, de celle dont le christianisme est entouré.

Comment le christianisme se lie-t-il à la civilisation romaine? Celle-ci, répond Hegel[1], éprouvait le besoin de concilier les fins particulières et la puissance universelle, les individus et une Providence divine; mais elle était trop grossière pour opérer elle-même une pareille conciliation. Elle ne voyait en Dieu qu'un despote; et ce qu'il y avait de plus élevé parmi ses philosophies, le stoïcisme, aboutissait à la douleur, à l'aveu d'une misère profonde. Cette douleur, ce vif désir d'un secours surhumain, se faisait aussi jour chez les Hébreux, et d'une manière plus pure même et plus touchante. Aussi la religion qui devait apaiser cette vaste peine, et en même temps satisfaire au besoin de la conciliation, la religion chrétienne, est-elle sortie du peuple juif. En annonçant aux Romains que Dieu s'est fait homme en réalité, dans le temps, dans l'élément des choses individuelles et finies, les Israélites leur annonçaient l'alliance tant désirée des individus avec la Providence.

La manière dont Hegel représente la religion chrétienne est aussi téméraire qu'ingénieuse. En apparence, rien de plus orthodoxe; mais, en effet, il n'y a d'orthodoxe que le langage. Le fond, c'est la logique même de Hegel, la triple *évolution* de l'*idée*. Une suite d'interprétations, d'assimilations, et souvent de confusions adroites, fait retrouver cette théorie dans les replis du dogme chrétien. Que ce dogme se trouve ainsi sacrifié

[1] *Philos. de la religion.* T. II, p. 140 sqq.

à la doctrine du philosophe, qu'il serve seulement à envelopper cette doctrine d'un vêtement antique et consacré, on le conçoit. Entre les deux enseignements ainsi identifiés, la différence, ou plutôt l'opposition, devait frapper de bonne heure. Elle a pourtant échappé à bon nombre d'excellents esprits, empressés à vanter la version de Hegel comme une connaissance supérieure, comme une *gnose* interne, comme le *christianisme spéculatif*. Pendant quelque temps l'illusion paraissait pouvoir durer. Mais à mesure que la *spéculation* prévalut sur la *révélation*, et que l'une, sous prétexte de l'expliquer, faisait disparaître l'autre, on comprit que cette prétendue alliance était une coalition mensongère. L'adjectif *spéculatif*, disait-on alors, ne dévore-t-il pas son substantif, le *christianisme?* L'expression *adéquate*, la *forme* philosophique, au niveau de laquelle le *contenu* doit être élevé, ne contredit-elle pas absolument ce contenu, le dogme révélé? Ce qui apprit le divorce à tout le monde, c'est qu'en effet le christianisme de Hegel conduisit peu de ses disciples à une conviction franchement orthodoxe; un grand nombre, au contraire, à des croyances diversement hétérodoxes; quelques-uns même à un antichristianisme athée.

Cependant, l'influence que cette théologie bizarre, aussi habile que bâtarde, exerça et peut-être exerce encore, nous oblige d'en retracer ici les caractères les plus saillants.

Son vice principal, le goût de l'équivoque, l'habitude d'une sorte d'allégorisation dialectique, apparaît dès l'abord, dans les différentes acceptions du mot *révéla-*

*tion*. Le christianisme est *religion révélée* pour Hegel, d'abord parce qu'il contient *manifestement* l'essence de la religion véritable, c'est-à-dire, cette connaissance que Dieu se sait lui-même dans la conscience humaine ; en second lieu, parce que sa substance s'expose d'abord à l'esprit d'une façon extérieure et *positive*. Le christianisme est *religion révélée*, en ce qu'il *révèle* complétement la Divinité, en ce qu'il fait voir avec évidence que Dieu, loin d'être un object distinct du croyant, est l'esprit vivant répandu dans la communauté des croyants, le mouvement même qui anime tous les chrétiens, et qui en fait une unité spirituelle, image de l'unité de la nature divine et de la nature humaine. Le christianisme est encore révélé, en tant qu'il atteste avec une autorité *visible* la profonde raison d'une religion qui considère l'esprit comme une action, comme un mouvement, comme une idée dont le propre est de concilier et de réconcilier les êtres finis avec leur substance infinie. Le christianisme enfin est révélé, parce que la vérité et la liberté y excluent toute distinction entre leur essence et l'être qu'elles remplissent. Pour donner à la révélation ces significations si variées, il fallait une expression à plusieurs sens. Hegel l'avait trouvée dans un mot allemand, qui peut dire successivement *manifeste*, *évident* et *révélé*[1]. Mais quel abus il en faisait !

La religion révélée parcourt trois phases, qui constituent le triple règne de l'idée divine. La première, c'est Dieu considéré dans sa notion éternelle, mani-

[1] *Offenbar* et *Geoffenbart*.

festé en lui-même, c'est le règne du Père. La seconde, c'est Dieu sous la forme de conscience et de représentation; c'est le règne du Fils. La dernière période, c'est Dieu apparaissant dans la communauté religieuse; c'est le règne de l'Esprit.

Quand la conscience religieuse possède-t-elle, révèle-t-elle l'élément abstrait, celui qui constitue l'idée éternelle, prise en elle-même et pour elle-même? Lorsqu'elle s'élève au-dessus de tout ce qui est fini; lorsque, supprimant toute séparation, toute distinction, elle se recueille et se repose dans la méditation, se plonge et se perd dans la substance même de l'idée suprême.

Cette substance se présente alors comme un mouvement, comme un développement, et non comme un être déterminé : c'est ce qu'on appelle l'*amour*, ou bien aussi la sainte *Trinité*, l'unité sous trois formes d'être. Il y a là, dit Hegel, en apparence, mystère et contradiction; mais, en réalité, il y a cette vérité fondamentale que l'esprit se rend objectif et se connaît lui-même. Le christianisme va jusqu'à distinguer en trois personnes cette vie commune de l'amour. Cependant il considère aussi la personnalité comme un moment, comme une transition, car il fait disparaître ou passer une personne dans une autre, par l'effet même de l'amour. Il est permis à la piété simple et enfantine de prendre dans un sens littéral le dogme de l'union du Père, du Fils et de l'Esprit. La science est tenue d'en rechercher la raison. Depuis les gnostiques jusqu'à Jacob Bœhme, elle a fait effort pour reconnaître, par

l'observation et par la divination, que la Trinité est moins un ordre existant au delà de ce monde, qu'une disposition ou idée universelle, un élément qu'il importe de savoir saisir et retrouver de toutes parts. Pourquoi Hegel ne l'apercevrait-il pas dans la triplicité, dans la trichotomie de sa méthode?

Si l'unité domine, sous le titre d'amour, dans la région abstraite de la Divinité, ce sont la multiplicité, la séparation et la division qui prévalent durant la seconde phase de l'existence divine, dans le royaume spécial du Fils. L'*autre chose*, qui était primitivement le Fils, devient en effet *autre*, et se réalise hors de Dieu et sans Dieu, ou prend librement une existence propre. Qu'est-ce que cette transformation, si ce n'est le monde fini, où tout ce qui en Dieu ne fait qu'un, se partage en *nature* et en *esprit fini?* Etant fini, le monde n'existe pas réellement, il n'est donc pas le Fils éternel de Dieu même : c'est un moment passager, pareil à l'apparition d'un éclair. La création est un immense *phénomène*, une chose vaine en elle-même, un être privé d'existence substantielle. Elle ne se conserverait donc pas, si elle n'était sans cesse créée et recréée. C'est l'homme qui la met en rapport avec Dieu, en ce sens qu'elle lui révèle Dieu, et qu'elle l'aide à s'élever au-dessus de la nature, jusqu'à l'Esprit infini. Vaincre la partie naturelle de sa constitution, telle est la destination de l'homme. L'égoïsme consiste à s'enfermer, à persévérer dans la *naturalité*[1]; et c'est l'égoïsme qui forme seul le mal et la méchan-

[1] *Natürlichkeit.*

ceté. Le lien de la méchanceté avec la connaissance est visible. S'il ne se connaissait pas, l'homme ne connaîtrait pas le mal. Toutefois, là se trouve aussi sa guérison. En renonçant à son individualité, l'homme recouvre la santé. Le tentateur conseilla au premier homme de goûter le fruit, et Dieu reconnut alors qu'Adam lui était devenu semblable. Mais c'est le second Adam, le Christ, qu'il faut apercevoir sous cette expression sortie de la bouche divine. Il y a plus : ce que l'Ecriture raconte d'un seul homme, d'un individu à part, il faut l'appliquer à l'homme en général, à l'espèce humaine, qui est un être successif et homogène. Par le privilége de la connaissance, l'homme participe à l'immortalité, laquelle n'est point à venir, mais existe dès à présent. La division, la désunion, qui se remarque dans la création et dans l'humanité, forme une double opposition, une douleur infinie et un malheur immense. Contraires à Dieu, nous sommes en proie à la douleur ; en désaccord avec le monde, nous sommes malheureux. La douleur conduit à une contrition négative, à une humiliation abstraite. Le malheur produit une concentration stoïque, une dignité sceptique, qui est aussi une satisfaction abstraite et négative. L'élément positif, ici, c'est le sentiment de la réconciliation, cette conscience à la fois humble et fière, qui commence par être une hypothèse, qui finit par être un fait, c'est-à-dire, l'objet d'une intuition sensible et externe, accessible à tous les esprits. Sous cette forme, l'idée s'incarne dans un individu unique, à la fois fils de Dieu et fils de l'homme, dans le Dieu-Homme. C'est

une prérogative incomparable, qui n'a été accordée qu'au Christ. L'avantage qui en résulte pour le christianisme, c'est que l'humanité individuelle, l'individu vivant, y atteint le plus haut degré de perfection [1]. A l'inverse de la religion des Grecs, où les dieux sont des hommes idéalisés, le christianisme nous présente pour Dieu un homme réel, qui est mort comme il a vécu. Distinguons, néanmoins, avec précision, dans la carrière du Christ, le côté humain d'avec le côté divin. Le côté humain, c'est tout ce qu'il souffrit à cause de sa doctrine; c'est sa doctrine elle-même, qui, pour cela, fut si souvent modifiée, quelquefois même écartée par l'Eglise. Le côté divin, l'élément capital de sa destinée extraordinaire, c'est qu'elle représente l'idée divine. C'est principalement la mort du Christ, centre de la conscience universelle, qu'il importe de comprendre avec profondeur. Ce ne fut pas le trépas d'un individu, ce fut une péripétie dans l'histoire même de Dieu. Tous les hommes ont expiré dans la mort subie par Dieu, car tous y ont été réconciliés avec Dieu. Plus : grâce à cette mort, fin de l'existence sensible, nous apprenons à concevoir l'histoire spirituellement, à croire ce que les yeux du corps ne peuvent voir, comme la résurrection, l'ascension, la communication du Saint-Esprit.

Cette communication est le fait qui atteste le mieux l'unité de Dieu et de l'homme, la présence universelle même de cette unité radicale. Après que la réconciliation fut devenue interne, après le départ du Messie et la venue du Consolateur, l'âme individuelle put être

[1] *Philosophie de la religion*. T. II, p. 285.

citoyenne du royaume de Dieu. Mais l'est-elle dans l'état présent du monde? Non. Cet état ne répondant pas à une telle destination, il nous faut une vie future. L'immortalité est une doctrine enseignée par le christianisme. Cet avenir commence, néanmoins, au sein de la communauté chrétienne. Il y a communauté, dès que les traits propres à l'existence historique du Christ prennent un caractère moral, transforment l'homme en Dieu-homme, et par conséquent remplacent les choses sensibles par une essence spirituelle. La prépondérance de l'esprit sur la nature, le don même des miracles, n'est qu'un motif extérieur de crédibilité. Le motif capital, c'est le témoignage de l'esprit pur, c'est-à-dire, la croyance que l'esprit qui vit dans les individus s'en retire aussi et les délaisse incessamment. Ce n'est que dans l'ensemble, dans le lien de la communauté, qu'agit pleinement l'esprit de Dieu, l'esprit qui sonde les profondeurs de la Divinité [1]. Le dogme construit par la science, voilà ce qui constitue la communauté et caractérise l'Eglise. La mission de l'Eglise est de recevoir l'homme dès sa naissance, de lui offrir, par le baptême, les bienfaits de la réconciliation. Le sacrifice, l'Eucharistie, principal fondement de la vie ecclésiastique, contribue particulièrement à unir l'individu à la Divinité, en lui faisant goûter immédiatement la substance absolue. Cette substance, qui n'est pas un objet des sens, ni une simple représentation, un pur souvenir, est réellement présente; mais elle ne peut l'être que pour la foi et la manducation. Grâce aux

[1] *Philosophie de la religion*. T. II, p. 415.

sacrements, autant qu'à l'enseignement, l'Eglise pénètre et spiritualise tous les rapports de la vie réelle ; elle vivifie, elle élève toutes les formes de l'activité morale ; elle prête un sens divin à la société tout entière. Elle modifie enfin la science et la pensée. Là, tant qu'elle n'influe que négativement, elle n'engendre que les lumières incomplètes du déisme, et même ce mahométisme, plus incomplet encore, qui place à côté de Dieu, non pas un Sauveur, mais un Prophète. L'opposé du déisme, le piétisme, a le tort de redouter la réflexion, de se réfugier dans la sensibilité, de déserter la doctrine commune, et de laisser ainsi tomber en ruine toute l'Eglise. A l'une et à l'autre tendance résiste la philosophie, montrant que la religion est essentiellement conforme à la raison, et que le penseur doit se mettre au-dessus des formes de la foi, puisqu'il en possède la substance, c'est-à-dire, la réconciliation de Dieu, ou de l'Esprit, avec lui-même et avec la nature.....

On se proposerait une tâche plus longue encore que difficile, si l'on voulait toujours séparer le vrai du faux dans le christianisme hégélien. Il ne messied donc pas de se borner aux points culminants.

Louons d'abord Hégel d'avoir considéré le christianisme comme le fait le plus considérable de l'histoire morale, d'avoir tenu compte du dogme et de l'Eglise, de les avoir mis dans un rang si élevé, et dans une si étroite correspondance avec la philosophie même.

Félicitons-le d'avoir proclamé le christianisme la religion la plus vivante, la seule véritablement vivante,

la seule religion véritable. Sachons lui gré aussi d'avoir essayé de comprendre, en partie du moins, l'individualité du Christ, cette plénitude du génie religieux, manifestée dans une personne, dans un homme qui n'était si éminemment humain, que parce qu'il était l'être divin même. C'était encore rendre un service signalé, que d'établir au centre de la sphère religieuse la nécessité, puis la réalité de la réconciliation. C'était enfin donner un exemple des plus utiles, de vouloir montrer à la raison que le christianisme est essentiellement raisonnable, et que ses articles dogmatiques, comme les exercices de son culte, cachent l'intelligence la plus profonde et la plus belle.

Mais, pour prouver tout cela, était-il permis de tourner les doctrines et les faits d'une manière si arbitraire, si inconstante, et parfois si confuse ? Ce n'est pas sa dialectique seulement, ce sont toutes les méthodes d'exégèse connues, celles même des auteurs gnostiques et mystiques, que le philosophe de Berlin emploie tour à tour, lorsqu'il veut obtenir une apparente harmonie entre son système et le christianisme réel. Tous les moyens, pourvu qu'ils mènent à ce but, sont accueillis. Aussi faut-il faire plus d'une réserve, aux endroits même que nous venons de rappeler avec éloge.

La Trinité, dit Hegel, empêche le monothéisme de rester une chose abstraite et inféconde. Mais la Trinité, telle qu'il l'entend, est-ce celle du christianisme? Ou n'est-ce pas plutôt cette idée à trois phases, à trois mouvements, unique réalité de la dialectique *imma-*

*nente?* On ne saurait en douter, lorsqu'on voit le Père, le Fils et l'Esprit s'identifier graduellement avec la pensée, l'humanité et l'Eglise; le Verbe créateur et le Verbe créé, le Christ et le monde ne faire qu'un, et chaque chrétien se confondre avec le Saint-Esprit. Après avoir, pour la religion en général, répudié toute distinction réelle entre Dieu et l'homme, Hegel ne pouvait qu'effacer aussi toute différence personnelle entre le chrétien et le Christ, entre le croyant et le Consolateur. Quel vague, cependant, au sujet de la nature et de la mission du Christ! En apparence, c'est un personnage historique, un individu déterminé, en qui le Dieu-Humanité s'est pleinement réalisé, par lequel seul le genre humain peut parvenir à participer de la Divinité, qui est enfin l'Homme-Dieu, lui seul, à l'exclusion de tous les autres hommes. En réalité, c'est un être symbolique, représentant une notion générale ou collective; un mythe qui personnifie l'idée abstraite de la divinité du genre humain, à peu près comme Hercule personnifie l'idée de la vigueur de l'espèce humaine. C'est qu'en définitive le Christ de Hegel ne saurait être qu'un type où se concentre momentanément, où s'incarne spécialement cette divinité du genre humain, laquelle se réalise aussi partiellement, et moins parfaitement, à travers ce nombre infini d'individus qui composent le genre, et dont l'ensemble manifeste et applique successivement l'essence impersonnelle de l'élément divin, l'évolution nécessaire de l'idée. La preuve que le Messie n'est ici qu'une conception générique, collective ou typique, c'est que le

plus conséquent des hégéliens l'a converti sans détour en moins qu'un symbole, en une fiction. Aux yeux de Strauss, Jésus de Nazareth ne pouvait être l'homme idéal, l'Homme-Dieu, parce que l'idéal se révèle, non pas dans un exemplaire à part, mais dans tous les exemplaires ensemble; parce que Dieu ne s'incarne que dans l'espèce entière, laquelle seule est parfaite, ou divine.

La réconciliation ne pouvait pas être davantage, chez Hegel, tout ce qu'elle est dans la religion chrétienne. Qu'est-ce, en effet, qu'une réconciliation entre des êtres qui ne sont séparés qu'en apparence, et dont l'un ne peut avoir une volonté différente de la volonté de l'autre, puisqu'au fond il ne peut rien vouloir ? Nous touchons ainsi à l'une des différences qui séparent le plus ce système et la doctrine chrétienne. Selon Hegel, l'homme fait un avec Dieu, par identité de substance, parce que le fini tient fatalement à l'infini. Selon l'Evangile, l'homme est fait, dit Bossuet, « pour être avec Dieu *un même esprit,* » par union de volonté, en désirant uniquement tout ce que Dieu désire. La pensée, la connaissance, l'inflexible loi de l'intelligence, voilà ce qui unit le croyant à Dieu, suivant Hegel. Le croyant, ou plutôt le *pensant*, ne peut donc vouloir autrement que Dieu; il ne peut, ni lui céder, ni lui résister; car il ne saurait *penser* ni *contre* lui, ni *sans* lui.

Si la volonté n'est qu'un accessoire dans le christianisme de Hegel, l'homme y jouera-t-il un plus grand rôle? Il y est la perfection et l'abrégé de la nature; la

nature élevée à la puissance où elle acquiert conscience d'elle-même. L'homme n'y sera donc, comme la nature, qu'un être sans substance, sans persistance réelle. Or, est-il tel dans le christianisme véritable? Dans l'Evangile la création a une existence substantielle. La Parole, la Raison, rendue sensible et matérielle par la création, n'est point un phénomène, un fantôme; Hegel lui-même le reconnaît, en disant que le monde manifeste la gloire divine, et aide l'homme à s'élever jusqu'à Dieu. Et toutefois Hegel est loin d'accorder à la matière et au corps l'importance qu'y attache le christianisme; il les regarde avec un mépris singulier. Pour la nature, pour la vie physique, il refuse d'y distinguer la conservation d'avec la création. La conservation lui est une action immédiate et continue du principe créateur, c'est-à-dire, de l'idée sortie d'elle-même. D'après les saintes Ecritures, au contraire, le Créateur laisse aux êtres vivants la faculté de subsister, de se développer; et c'est en la leur laissant qu'il les conserve. L'homme en particulier est une créature de Dieu, et point une œuvre, une partie, de la seule nature. Il est de plus un être distinct, destiné à durer, appelé à épurer et à sanctifier la portion spécialement matérielle de sa constitution. L'homme enfin, pour les auteurs sacrés, est avant tout une personnalité, une volonté propre. S'il n'était pas cela, comment pécherait-il? Comment comprendrait-il le salut et la rédemption? A cet égard, on l'a vu, Hegel fait effort pour se rapprocher de la doctrine chrétienne : il admet l'égoïsme humain. Mais pouvait-il en tenir compte sérieusement, après avoir

méconnu l'indispensable condition de l'égoïsme, la personnalité? Il a besoin de recourir à l'égoïsme pour expliquer le mal, qu'il ne veut pas nier, ni même considérer comme une simple imperfection, mais qu'il représente comme l'opposé du bien. Cette opposition, dit-il, se détruit elle-même, et en se détruisant sert au bien; point de bien sans le mal qui nous tente, et sans l'effort que nous faisons pour résister au mal. Néanmoins, l'exercice de la volonté ne tarde pas à disparaître, dans sa théorie, devant la connaissance; comme si vouloir et connaître n'étaient pas deux choses distinctes, et comme si préférer le bien au mal n'exigeait une force que ne procure pas la pensée à elle seule. De là vient que la chute originelle, enseignée par l'Eglise, ne semble autre chose à Hegel que le moment où l'homme se confondait entièrement avec cette puissance apparente, ou négative, qui constitue la nature extérieure. Il était difficile, impossible même, que Hegel dotât l'homme primitif de la faculté de mal faire, des germes du péché; puisqu'il lui refusait la faculté de vouloir librement, de désobéir autant que d'obéir.

Ce n'est pas tout. Adam, l'homme terrestre, n'étant, comme la terre, comme la nature entière, qu'un demi-être, qu'une apparition, le second Adam, le Christ, pouvait-il posséder une vie véritablement substantielle? Ou plutôt, n'était-ce encore qu'un simulacre, une apparence bien autrement illusoire que celle dont les Docètes inventèrent le fantôme? Comment comprendre dès lors l'incarnation, la transsubstantiation, ou la consubstan-

tiation? Que deviennent enfin la résurrection et l'immortalité ?

L'*Eschatologie* a été justement considérée comme la pierre de touche, et de l'*Anthropologie*, et de la *Christologie*. Demandons donc quel avenir Hegel et ses disciples réservent à l'homme, à l'âme humaine ; et pour cela consultons particulièrement les théologiens de cette école, ceux qui prétendent reproduire la foi chrétienne avec autant de fidélité que de profondeur.

Dans les œuvres purement philosophiques de Hegel, on rencontre très peu de passages qui puissent être rapportés à l'indestructibilité de la personne[1]. C'est manquer d'esprit et de lumières, selon lui, que de se représenter l'âme comme un être, et de s'enquérir de sa persistance infinie ; l'homme n'est immortel, qu'en tant qu'il connaît l'universel, qu'il conçoit la pensée et la liberté, qu'il s'élève en idée à l'éternel, à l'infini. Philosophe, Hegel ressemble à Pomponace, déclarant, d'après Aristote[2], que l'homme est immortel *improprement*, et mortel *proprement*, c'est-à-dire, que l'espèce jouit seule d'une durée illimitée, que le genre, l'*individu général*[3], est seul capable de persister dans le temps et l'espace. Interprète du christianisme, Hegel mentionne plus d'une fois la vie future ; mais l'*espérance* est-elle compatible avec ses libres commentaires ? Il est facile de s'apercevoir que là même il n'accorde

[1] T. XIV, p. 207-214. XII, p. 220. XI, p. 264 sq. Cf. Baumgarten — Crusius, *Opusc. theol.*, p. 24.

[2] *De anima*. III, 5.

[3] *Phénoménologie*, *préf.*, p. XXXII et p. 760. Cf. M. E. Reinhold, *Exposé de la métaphysique*, I, p. 39.

l'attribut d'*immortel* qu'à l'esprit de la communauté, à cet esprit impersonnel, qui tour à tour soutient et délaisse les croyants. « Si nous vivons éternellement, dit « un de ses sectateurs[1], c'est que l'esprit individuel « est en même temps l'esprit de la communauté. » Marheinecke, Rosenkranz, Usteri, Billroth s'énoncent plus clairement encore que Conradi. « Ce qui est *éter-* « *nel*[2], c'est l'*esprit*. L'âme, c'est-à-dire le lien qui unit « l'esprit au corps, n'est qu'immortel, par conséquent « se dissout à la mort. La résurrection et le jugement « dernier sont des *représentations*, qu'il s'agit d'inter- « préter, pour en faire des *notions*, pour en saisir la « *vérité*. La résurrection est une représentation, quand « on la regarde comme une chose passée, telle que la « résurrection du Christ, ou comme une chose à venir, « telle que la résurrection universelle des morts. On « l'élève à l'état de notion, lorsqu'on y découvre ce « qui est absolument présent, la résurrection de l'es- « prit, l'absorption de la raison humaine dans la raison « divine, ou sa participation aux choses divines, à la « vérité et à l'amour. L'Ecriture, lorsqu'elle oppose « la résurrection à la mort, veut seulement indiquer « l'élément qui survit à chaque destruction, l'élément « incorruptible de la nature humaine, ce que l'huma- « nité possède de divin... » Longtemps aussi M. Rosenkranz[3], ne voyant qu'une « illusion malheureuse »

[1] M. Conradi, *Immortalité et vie éternelle* (1837), p. 156.

[2] Marheinecke, *Théologie dogmatique*, chapitre : *De la vie dans l'Eglise après la mort*, p. 381 sqq. (1827.)

[3] Voyez *Annales de crit. scient. de Berlin*, 1830, p. 949. — 1832,

dans cette croyance universelle, déclarait l'immortalité personnelle une absurdité, la persistance de l'espèce la seule durée infinie, la vie spirituelle sur cette terre, l'unique vie future. En expliquant les doctrines de saint Paul, Usteri et Billroth n'hésitent pas davantage à regarder le dogme chrétien comme un tissu d'allégories et de symboles, et à prendre la *résurrection* figurément, comme le réveil des âmes moralement mortes. « Les « individus mortels, dit le premier[1], constituent l'immor- « telle espèce. » « L'éternité qui manifeste l'essence di- « vine, dit le second[2], est présente et actuelle. Quicon- « que croit en moi, s'écrie le Christ, *a* la vie éternelle. La « résurrection n'est autre chose que l'identité du fini « avec l'infini dans la vie de l'homme; et comme telle, « elle se compose de deux phases: la transformation de « l'infini en fini et celle du fini en infini. » Combien ce nouveau christianisme métaphysique nous éloigne de l'ancien, de celui que Fénelon résume en ces termes : « L'âme du christianisme, si on peut parler ainsi, est « le mépris de cette vie et l'amour de l'autre! »

Toutefois, Hegel et son école se flattaient d'avoir servi le christianisme, en le rapprochant des résultats généraux de la science moderne. Ce service, ils croyaient l'avoir rendu principalement sur deux articles : d'abord, en étendant l'idée de la toute-présence divine jusqu'aux dernières limites de la notion

p. 897, 900. *Encyclopédie des sciences théologiques* (1831), p. 55 sq., 62-65. *Religion de la nature* (1831), p. 31, 36, 141, 278.

[1] *Développement du dogme de saint Paul* (1832), p. 363.

[2] *Commentaire de l'Epître I aux Corinthiens* (chap. XV), p. 212, 218, 220, 233 sqq.

de l'*immanence*, de l'identité du divin avec l'humain; puis, en substituant à l'incarnation du Christ la pensée d'une transformation universelle de l'Esprit. Mais quelle différence entre la présence du Dieu chrétien et l'*immanence* hégélienne!

L'*immanence* n'admet point de restrictions; elle est universelle, absolue, irrésistible. La *toute-présence* chrétienne, au contraire, se dessine sous trois formes bien distinctes. Si elle est commune aux hommes et à tout ce qui vit et respire [1], elle est aussi particulière à la créature faite à l'image de Dieu [2]. « Dieu entre dans le fond de l'homme, dit Bossuet, d'où il possède le reste; il en fait son sanctuaire. » Enfin, plus spécialement encore, Dieu n'est présent qu'en ceux qui l'aiment, qui fuient le mal, qui ne s'attachent qu'à leur principe et à leur fin, au bien souverain [3]. Sous cet aspect tout moral, la présence divine exige une condition indispensable, l'absence d'une volonté perverse, d'une volonté contraire à cette « nature bienfaisante et béatifiante, » qui est le propre de l'Esprit divin. Cette condition-là, l'Evangile de Hegel ne la connaît pas, parce que sa philosophie ignore la véritable différence de la bonne à la mauvaise volonté.

Dès son début [4], Hegel avait cru comprendre le christianisme mieux que ses contemporains, grâce à la dialectique immanente. Comme celle-ci aboutit tout entière au mot *devenir* [5], le christianisme est résumé par le

[1] *Actes*, XVII, 27, 28. [2] *Genèse*, I, 26.
[3] Saint Jean, *Evang.*, XIV, 17, et 1re *Epître*, IV, 13. — 1 *Cor.*, XV, 28.
[4] *Œuvres*, I, p. 302 sqq., 317 sqq. [5] *Werden*.

*devenir homme* [1], par l'incarnation. Le christianisme serait dès lors une représentation historique, une exposition mystique ou symbolique, de l'absolue unité de l'infini et du fini, de l'*Eternel* et du *moi*. Le germe du christianisme serait donc le sentiment de la désunion qui sépare le monde d'avec Dieu ; comme son effort, son but serait de réconcilier le fini avec l'infini, en changeant l'infini même en humanité. Ce qui distinguerait le christianisme du paganisme, ou la plus haute mysticité du naturalisme, c'est que l'un transporte l'infini dans le fini, imaginant ou contemplant [2] le divin au sein du naturel ; tandis que l'autre pose directement, comme divinité, la nature même et les choses finies. A travers la nature, comme à travers le corps de Dieu, le christianisme aperçoit l'Esprit divin. Il reste au christianisme à s'achever, en faisant disparaître toute antithèse entre le fini et l'infini. Il faut qu'il acquière la belle sérénité de la mythologie grecque, qu'il considère la nature comme le symbole de l'unité infinie, qu'il laisse tomber et périr les formes extérieures et temporelles, qu'il pénètre et régénère la nature elle-même par la lumière de l'éternelle identité. C'est la philosophie qui le secondera dans ce progrès suprême [3]. Quand l'union mystique, représentée par l'Eucharistie, sera suivie d'une union spéculative entre l'esprit individuel et l'être absolu ; quand la conscience religieuse se perdra dans la conscience dialectique, une nouvelle foi, une nouvelle vie se répandra au tra-

[1] *Menschwerdung*.
[2] *Einbildet*.
[3] *Œuvres*. T. I, p. 311 sqq.

vers de la chrétienté. La philosophie aura la tâche et l'honneur, non plus seulement de faire opposition au christianisme, mais de le consommer, de le couronner.

Une incarnation pareille, est-ce encore celle de Dieu en Christ? Nullement : c'est l'éternelle *transfusion* de Dieu dans la nature et dans l'humanité ; c'est-à-dire, c'est l'âme du système de Hegel, et non le fondement de la foi chrétienne.

## CHAPITRE IV.

> « Le travail de l'intelligence pour démontrer Dieu, c'est la recherche de la vérité; rien de moins. » M. A. GRATRY.
>
> « L'*idée* de Hegel est une loi, la loi des lois. Son Dieu est la logique universelle, la logique des choses. » M. CH. SECRÉTAN.

Il faut l'avouer, Hegel se montra plus utile en rappelant l'attention sur les preuves de l'existence de Dieu. Non-seulement il les vengea, en quelque sorte, du mépris injuste où elles étaient tombées depuis Kant; mais il eut l'ingénieuse idée de les mettre en rapport direct avec les religions dont nous venons d'examiner le tableau.

Comme il admet trois familles de religions, trois manières de concevoir l'unité du divin et de l'humain; ainsi il réduit à trois les raisonnements destinés à établir l'existence divine[1]. La preuve *cosmologique*, dit-il, est la base de toutes les religions où l'on adore la nature, où l'on envisage Dieu sous la forme finie de la puissance, de la nécessité[2]. La preuve *téléologique* corres-

[1] *Philosophie de la religion*, T. II, p. 290-488.

[2] *Œuvres*, T. XII, p. 367 sqq.

pond aux cultes qui considèrent Dieu comme l'auteur des rapports de convenance, de dessein, de sagesse, rapports que les Juifs, les Grecs, les Romains saisissent tour à tour dans la nature extérieure et dans leurs propres destinées. La preuve *ontologique*, enfin, est le véritable fondement d'une religion où Dieu sert à lui-même de principe et de but, où l'idée atteste d'elle-même sa réalité, son identité avec elle-même, en un mot, de la religion chrétienne. Le chrétien n'est-il pas le seul croyant qui forme l'esprit infini, son Dieu, avec la matière de la pensée, avec la pure substance de l'esprit?

Autant les contemporains, en Allemagne du moins, étaient préparés à accueillir une assimiliation pareille entre les raisonnements abstraits et les cultes historiques; autant ils répugnaient à suivre Hegel, lorsqu'il entreprenait de défendre ces raisonnements contre Kant. Hegel ne se faisait aucune illusion sur la difficulté de son beau dessein. « Ces preuves, dit-il[1], sont tombées dans un véritable discrédit. Elles nous semblent surannées, ruinées pour jamais, avec l'ancienne métaphysique dont elles faisaient partie. Prétendre les rajeunir, en réparer les brèches, en combler les lacunes, ne servirait de rien. La sagacité la plus merveilleuse ne réussirait pas à leur procurer la plus légère faveur. Ce n'est pas telle preuve, c'est le droit même de démontrer la vérité religieuse, qui a perdu son autorité, et qu'il faut revendiquer. On croit généralement qu'il est, non pas seulement impossible de

[1] *Philosophie de la religion*, T. II, 292 sq.

prouver la vérité religieuse, mais irréligieux même de chercher dans la raison les moyens de connaître la nature de Dieu, ou de se convaincre de son existence. Ces argumentations ne sont plus que des souvenirs; et il est permis aux théologiens de les ignorer! »

Ce discrédit, Hegel veut en faire justice, en montrant que les preuves sont autant de formes ou de degrés d'un mouvement naturel à l'esprit humain, de cet élan qui porte l'âme spontanément vers l'infini. Notre être, dit-il, s'y élève de lui-même, par une impulsion instinctive. Mais nous avons besoin d'y monter aussi avec conscience et réflexion, analytiquement et rationnellement. Les preuves ne sont que les expressions, les satisfactions de ce besoin. Elles exposent et éclaircissent, elles *expliquent* ce qui est *impliqué* confusément dans l'essor immédiat de notre esprit. Elles décomposent régulièrement, elles traduisent méthodiquement une aspiration primitive, une révélation interne et irrésistible.

Que ces raisonnements offrent des défauts de forme et de détail, Hegel en convient tout d'abord; mais il n'en soutient pas moins avec succès la légitimité du principe, la solidité du fond qui est l'origine et l'âme de ces mêmes raisonnements. L'*élévation*[1] à Dieu semble inattaquable, lorsqu'elle est spontanée et synthétique: cesserait-elle de l'être, quand elle est réfléchie et analytique? La conclusion de nos arguments, continue Hegel, sera toujours le point d'où part le mouvement dont il faut rendre compte, et dont les arguments sont une manifestation raisonnée; ce sera toujours l'idée de

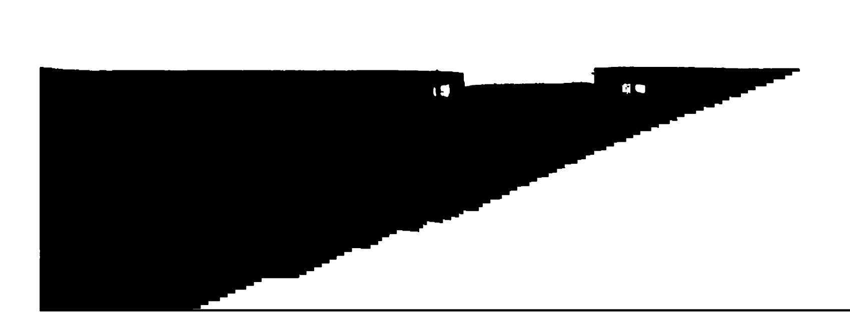
[1] *Erhebung.*



la nécessité de l'être absolument nécessaire, d'un être qui est substance et cause de toutes choses, qui est l'identité de la substance et des phénomènes, l'unité des causes et des effets, l'unité de la pensée et de la nature, l'unité de l'être et de tout[1].

Il est vrai, en considérant les preuves de l'existence divine sous un point de vue pareil, Hegel semble trop préoccupé du triomphe de sa doctrine, trop épris de la valeur de sa méthode. La démonstration de l'existence de Dieu est fort aisée dans un système qui ne distingue pas entre penser et être. Là, c'est posséder Dieu que de le concevoir. La présence de la conception y garantit, y exprime la réalité de l'être auquel la conception correspond. La notion, étant logiquement nécessaire, y est considérée comme objectivement vraie. « La logique, à cet égard, est la théologie même; elle contemple le développement de l'idée de Dieu dans l'éther de la pensée pure ; elle assiste comme spectatrice à ce développement qui, en lui-même, est entièrement indépendant[2]. » Démontrer, ce serait ainsi avoir conscience de l'enchaînement interne, de la constitution immanente de l'objet à prouver ; ce serait reproduire en ordre, avec fidélité, le cours que suit logiquement l'idée de l'objet. Il y a plus : d'après la théorie de Hegel, l'esprit divin étant le fond commun de toute pensée, comme de toute vie, chaque être fini, chaque notion particulière doit mener à Dieu qu'elle présuppose, et le peut démontrer, parce qu'elle l'implique. Impressions et émotions religieuses, imaginations, sentiments,

[1] *Philos. de la rel.*, T. II, p. 435 sqq. [2] *Ibidem*, p. 366.



intuitions de la piété, quels que soient les phénomènes de la *conscience de Dieu*, toujours la pensée s'y cache comme racine et substance ; et puisque la pensée est l'infini, pris en son essence, tous les possibles conduisent à l'infini même. L'esprit que les preuves respirent et énoncent n'est autre chose que cette impulsion. Les preuves en montrent la nécessité, en *exposent* l'ascendant souverain.

On voit combien ici Hegel dépasse Descartes, qui s'était contenté de dire : « Je sens que je suis un être borné, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis. » Mais cette *aspiration*, cette *tendance* invincible de l'âme finie vers son principe infini, Hegel la proclame avec autorité et la fait mieux connaître dans les preuves. Il eut aussi le mérite de convaincre plusieurs disciples de Jacobi et de Schleiermacher, en établissant que le fait du *sentiment* de Dieu, de la *foi intellectuelle*, ne garantissait pas suffisamment la réalité de l'être infini. « C'est une expérience intérieure ; à ce titre, elle est très respectable, mais accompagnée aussi d'un élément variable, accidentel, souvent arbitraire. Elle appelle des essais de démonstration, un travail analytique et rigoureusement déductif, qui lui procure la pureté et l'évidence de la pensée invariable et absolue. » Il y a une infinité de points, dont on peut partir pour s'élever à Dieu ; une infinité de rapports, d'expériences et de détails, qui tous mènent à l'esprit infini. Pour la science cependant, il n'y a qu'une loi, qu'une pensée, une et identique, embrassant tous ces efforts relatifs et isolés.

Cette pensée, apparaissant sous trois faces différentes, en trois moments successifs, donne naissance à trois ordres de démonstration. Le point de départ est triple, bien que la conclusion ne varie jamais. On peut partir du fini, de la contingence des choses visibles et naturelles : preuves *cosmologiques*. On peut prendre pour base les rapports de moyen et de fin, d'utilité et de sagesse, rapports que les choses soutiennent entre elles : preuves *téléologiques*. La prémisse peut enfin être un fait intellectuel, l'idée même de Dieu : preuve *ontologique*. Quoique la conclusion soit toujours la même, à savoir l'existence de Dieu [1], elle implique et expose pourtant différentes déterminations de cette existence ; elle présente celle-ci sous plusieurs aspects, par rapport à tel attribut particulier de la Divinité. La première des trois preuves révèle et justifie la croyance en un être existant par lui-même, indépendant et absolument nécessaire ; la seconde, la foi dans un être souverainement sage ; la dernière, celle à un être absolument spirituel.

Cependant, Hegel ne se contente pas d'établir en général la légitimité des preuves. Il s'applique à réfuter avec étendue les moindres objections de Kant, réputées alors pour la plupart insurmontables. Les remarques qui composent cette réfutation si vaste et si pénétrante méritent d'être en partie rappelées ici.

Vous repoussez la preuve cosmologique, dit Hegel à Kant, parce que vous pensez qu'elle mène seulement à un être nécessaire. Quand même il en serait ainsi, cette

[1] *Philos. de la rel.*, T. II, p. 342 sqq.

preuve n'en aurait pas moins de poids pour ceux qui ne voient encore en Dieu que l'être nécessaire. Pareille preuve, en effet, n'épuise pas toute l'idée de Dieu ; mais elle n'est ni erronée ni indigne de la grandeur divine. Si elle contient d'ailleurs des éléments qui puissent conduire l'esprit plus loin, rien ne s'oppose à ce qu'elle soit adoptée. Que les prémisses soient empruntées à l'expérience, et que la raison s'en serve pour affirmer l'existence d'un être supérieur à l'expérience, on ne saurait en blâmer notre esprit. En procédant ainsi, en appliquant la catégorie du contingent et du nécessaire, il obéit à une loi impérieuse de sa nature. Le fond même des choses contingentes n'est-il donc pas aussi quelque chose d'intellectuel, ne tient-il pas à la pensée ? La raison est de même autorisée par sa nature à rattacher la série illimitée des causes conditionnelles à une cause inconditionnelle ; et, puisqu'une telle cause ne saurait se trouver dans le monde sensible, la raison peut la chercher dans la sphère intelligible. La preuve cosmologique doit seulement garantir un être absolument nécessaire ; pourquoi exigez-vous qu'elle établisse un être absolument réel ? Cette exigence ne regarderait plus l'existence, mais l'essence de la Divinité. Quant à la question que l'être nécessaire, selon votre supposition, pourrait faire à lui-même : *D'où viens-je donc, moi ?* l'être nécessaire ne saurait se l'adresser. Ce qui est absolument infini ne s'enquerra point de quelque chose qui soit au delà ou hors de lui. Le véritable nœud du problème, c'est de comprendre que ce qui est nécessaire en soi doit avoir en soi-même son

commencement, que l'infini part d'autre chose aussi bien que de lui-même, que le fini suppose et implique partout l'infini, que l'existence du fini est donc aussi celle de l'infini. La preuve cosmologique ne va pas jusqu'à présenter le fini comme la manifestation ou le vêtement de l'infini. Mais elle n'en est pas moins un pressentiment de ce principe supérieur, d'après lequel l'infini se produit sous la forme du fini.

La manière dont Hegel repousse les reproches adressés par Kant à la preuve téléologique, n'est pas moins remarquable. En disant qu'elle ne mène qu'à un auteur de rapports mutuels, à une cause formatrice, et non au créateur de la matière, Kant oublie que Dieu n'a pas, comme nous, besoin de distinguer entre la matière et la forme. C'est nous qui recevons la matière, pour ne donner que la forme. C'est, de plus, un procédé purement abstrait, sans application réelle, que d'admettre une matière privée de forme. En soutenant que les traces d'intelligence éparses dans le monde annoncent une très grande sagesse, mais non une sagesse absolue, Kant s'abuse encore. Il suffit que la raison soit forcée de rapporter ces indices de sagesse à une action, à un agent constamment et éminemment sage. C'est que Kant, n'ayant pas bien compris la nature des buts ou des desseins dont la création abonde, n'a pas vu que l'univers tout entier est une vaste organisation, où le moyen se confond avec le but, comme la forme avec la matière, et où cette identité même représente partout l'infini. C'est cette action harmonieuse et manifeste, cette disposition *finale*, qu'il faut poser pour fon-

dement de la preuve téléologique. L'étroite relation entre le règne organique et le règne inorganique, la dépendance permanente où celui-ci se trouve à l'égard de celui-là, ce rapport si invariable, si nécessaire à l'ordre et à la durée de l'univers, et en particulier si indispensable à l'être auquel aboutissent le monde organique et l'inorganique, à l'homme; un pareil rapport ne suppose-t-il pas quelque chose qui l'ait établi, un troisième ordre, qui ne soit ni l'un ni l'autre, mais qui les ait fondés tous les deux? Oui, ce troisième élément, lien des deux autres, peut seul être l'origine de la convenance universelle. Les Anciens considéraient cette *vitalité*, cette animation si régulière, comme l'âme du monde, ou comme l'ouvrage de cette âme. Les modernes sont allés plus loin, en admettant des fins morales, des buts spirituels. En présentant le bien comme l'exigence suprême, comme le dessein auquel tout doit conspirer et se subordonner, comme le *devoir* auquel le mal même doit servir, la preuve téléologique est devenue infiniment persuasive. Elle est pleinement entrée dans les secrets et les lois de l'esprit, et par conséquent de l'absolue liberté. Mais, pour qu'elle se maintienne à cette hauteur, il faut l'empêcher de se perdre dans des détails minutieux, et la fixer au point de vue sous lequel tout s'offre comme un organe nécessaire, comme un membre vivant de l'intelligence universelle, de cet esprit qui est l'organisation même de l'ensemble.

C'est dans le milieu de l'esprit que se meut tout particulièrement la preuve ontologique, beaucoup plus profonde que les deux autres raisonnements. « C'est

l'argument véritable et complet[1], puisqu'il identifie la notion de Dieu avec son existence.» Concevoir l'infini, c'est le contempler, le posséder; c'est en participer, c'est à la fois l'être et l'avoir. La présence du divin dans notre esprit, sous forme d'idée, garantit l'identité de notre esprit avec le divin. Honneur à ce grand docteur de l'Ecole[2], ajoute Hegel, à ce penseur profond, qui a su se plonger dans les derniers abîmes de l'esprit! Rien n'est plus vrai que la conception de saint Anselme. Elle souffre d'un vice de forme, à la vérité, en supposant seulement que la notion de Dieu implique aussi l'existence divine. Mais était-il donc si difficile de transformer la supposition en une énonciation catégorique, dans l'affirmation la plus affirmative possible? Et voilà pourquoi Hegel se regarde tout à la fois comme le continuateur d'Anselme et comme l'adversaire de Kant.

La question qui nous reste à résoudre maintenant, ne se trouve-t-elle pas décidée par les pages qui précèdent? Qu'est-ce que le Dieu de Hegel? Qu'est-ce qu'il n'est pas? Est-il une personne, ou une chose? Est-il l'une et l'autre à la fois, ou tour à tour? Est-il un esprit, ou une idée?

On comprend que Hegel et plusieurs de ses disciples aient tenté de faire passer leur Dieu pour un être personnel, pour un *sujet éternel*. Mais on devine aussi que tous leurs efforts devaient échouer[3]. De ce que Dieu

[1] *Phil. de la rel.*, II, 477 sqq. [2] P. 471 sq.

[3] Voyez le travail de Hegel même, sur *Les preuves de l'existence de Dieu*. Comp. M. Gœschel, *Monisme de la pensée;* — M. Schaller, *Philosophie de notre temps;* — M. Gabler, *De veræ philosophiæ erga religio-*

est une activité qui rapporte tout à elle-même, qui demeure toujours en elle-même, une αὐτοκίνησις, comme le pense Hegel, il ne résulte pas qu'il soit une personne. De ce que Dieu est seul doué de personnalité, comme l'affirment plusieurs hégéliens, c'est-à-dire, de ce que la personnalité de Dieu est dispersée dans tous les individus et compose le total de toutes les personnes, une sorte de personne universelle, il ne suit pas qu'il constitue un *moi*. Dans ce système, Dieu est l'élément personnel, sans être une personne; comme il est l'élément intellectuel, sans former une intelligence propre; comme il est l'élément universel, l'élément infini et absolu, sans avoir une existence indépendante. C'est que Dieu y est *du divin*, mais aussi quelque chose de neutre et d'indifférent; une qualité, plutôt qu'un être. *Cadit persona, manet res*. Voilà pourquoi ce Dieu est une idée, et non pas un esprit. Il est, si l'on veut, l'élément spirituel inhérent à tous les esprits; mais il n'est pas un esprit même, puisqu'il n'a pas le caractère distinctif d'un esprit, la conscience de soi. C'est une essence intellectuelle, c'est la puissance intelligible qui raisonne, qui pense en moi, comme en toute chose, mais ce n'est pas une raison personnelle. De même que le Dieu de Fichte était l'ordre moral, de même celui de Hegel est l'ordre logique. A la vérité, cet ordre tout abstrait se transforme successivement en ordre physique et en ordre moral; mais c'est pour redevenir ordre logique, et sans échapper jamais à cette nécessité dialectique, qui est le principe,

*nem christianam pietate*, p. 41; — M. Michelet, *Histoire de la philos. allem.*, II, p. 646; — M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, p. 402.

en même temps que la loi, de ses transmutations et évolutions. Dieu, c'est cette nécessité souveraine, non moins que le mouvement sans fin qu'elle ne cesse d'engendrer. C'est pourquoi le divin est présenté tour à tour comme la condition ou la catégorie suprême et éternelle, comme un développement ou *devenir* continu, comme une sorte d'*impératif catégorique* des pensées et des existences. Sous tous ces aspects, Dieu n'est pas même un qualificatif, un attribut, il est une espèce de verbe, le *penser*, le *être*[1]. Pour le définir, on pourrait recourir à un verbe impersonnel: *Il pense, Il se meut*, comme on dit : *Il tonne, Il pleut*. Puisque Dieu est la pensée la plus étendue, la plus générale, l'élément générique de tout ce qui est intelligible, le genre des genres, est divin tout ce qu'il y a de plus abstrait dans tous les êtres. Puisque Dieu est le *moi* collectif de l'humanité, puisqu'il n'arrive à la conscience de soi que dans les hommes, est divin tout ce qui constitue l'humanité. L'espèce humaine, voilà finalement la Divinité ; mais l'espèce seule, et non pas tel homme, pris isolément...

Peut-être est-il encore plus aisé d'entrevoir ce qui manque au Dieu de Hegel, ce qu'il n'est pas. En effet, à cet égard, ne suffit-il pas de le rapprocher des besoins les plus légitimes de cette humanité même, avec laquelle on prétend l'identifier? Il est un être, mais point un être personnel ; ni aimant, ni aimable ; ni capable d'inspirer de la gratitude, ni susceptible d'éprouver de la tendresse. C'est une force, mais non une

[1] *Le être*, τὸ εἶναι, et non pas *l'être*, τὸ ὄν.

force morale. Elle explique tout, sans pouvoir s'expliquer elle-même; elle est donc intelligente à la fois et aveugle. La nécessité, et non le bien, ni l'amour, doit rendre compte de ses mouvements, de ses œuvres. La justice, la sainteté, la Providence y font place à des attributions dialectiques, à des dispositions fatales. Aussi peut-on connaître pareil Dieu sans l'aimer. Les notions dont le bien souverain force de revêtir un Dieu-Volonté, restent étrangères au Dieu-Mouvement. Il est le principe substantiel et causal de toutes choses, et pourtant il n'est ni créateur, ni père. Le monde n'est pas un de ses actes, encore moins une de ses actions, c'est le développement de sa propre essence : le monde est *de* Dieu, point *par* Dieu. Comme Dieu n'est ni auteur ni générateur, puisqu'il est l'ouvrage et la production même, ainsi il n'est pas législateur; il est la loi même. C'est l'idée qui est législatrice, qui est souveraine; c'est elle qui commande à Dieu même, et qui préside à toutes ses évolutions. Dieu pense forcément, comme il crée forcément : il n'est indépendant, ni à l'égard de la loi logique, ni à l'égard des êtres finis, qu'il produit sous l'empire de cette loi; ni enfin à l'égard de l'homme, où seulement il arrive à la conscience de soi. En Dieu, nulle liberté infinie, nulle causalité absolue. Point de fin qu'il se proposât; point de bon vouloir, point d'amour. Tantôt Ahasvérus, tantôt ce Chronos omnivore, qui change l'histoire en un vaste cimetière, en « un ossuaire de Morat, où, vers le crépuscule, apparaissent les ombres des trépassés, et où le prophète de la mort, la chouette, répand ses

cris sinistres et lamentables [1]. » Partout *procès éternel du temps contre lui-même* [2]; partout règne despotique de la fatalité, semblable à ce *spectre assis sur un tombeau,* dont parle Lucain. *Necessitas necessitatum, et omnia necessitas!*... Mais qui a fait cette nécessité, qui la veut? La logique.

Regrettons que la logique ait empêché Hegel de remarquer les contradictions éclatantes qui terminent cette idolâtrie de la pensée abstraite. N'en citons que deux. Ce qu'il y a d'immuable ou de divin, dit-il, c'est l'éternel mouvement. Mais comment concilier dans le même être le mouvement et l'immutabilité, un changement et un repos également absolus? L'absolu, dit-il encore, c'est ce qu'il y a de plus général, c'est l'élément commun à tout l'univers; mais en même temps cet absolu serait aussi un relatif fort limité, l'espèce humaine! Contradictions étranges, que Hegel n'a pas songé à lever. Elles condamnent cependant tout son système, et particulièrement sa religion du *devenir.* Mouvement éternel, formation infinie, *procès* nécessaire, ce sont des alliances de mots presque poétiques, mais où l'un des termes exclut l'autre logiquement. Que sert-il de peser tour à tour, selon le besoin du moment, sur le substantif, ou sur l'adjectif? En appuyant sur le premier, on risque de nier Dieu; en insistant sur le second, de nier le monde. Aussi Hegel fut-il accusé, tantôt d'athéisme, tantôt d'*acosmisme.*

[1] M. Bachmann, *Du système de Hegel*, etc., p. 192.

[2] M. de Lamartine, *Jocelyn*, II[e] époque. — Χρόνῳ τὰ πάντα γίγνεται καὶ κρίνεται.

Confiner Dieu spécialement dans la sphère humaine, l'identifier avec l'humanité, c'est s'exposer au reproche de changer une abstraction en réalité ; c'est substantialiser une notion générale. Mais c'est surtout accorder au genre humain un attribut que ne manifeste aucun homme. Or, est-il permis de doter une collection d'exemplaires d'un trait que ne présente aucun exemplaire ? Nul individu, dans l'état de veille ou de raison, n'osant dire : *Je suis Dieu ;* nul n'ayant la conscience d'être l'expression de Dieu, sa révélation et sa nature, l'espèce entière peut-elle avoir pareille conviction ? Assemblez les nations et les générations, les races éteintes et les races futures, et demandez-leur si elles sont prêtes à souscrire à ce mot : *Nous sommes Dieu?*... Non ; cette humanité, que vous croyez honorer en l'identifiant avec Dieu, ne cesse pas de réclamer contre son apothéose. Ce qu'elle veut adorer, c'est un être divin, doué d'une existence distincte, propre et primordiale, d'une existence qui n'exclue pas plus son union avec l'univers, qu'elle n'implique sa séparation d'avec l'humanité. Comme elle traite d'illusion orgueilleuse la prétention de confondre notre connaissance de Dieu avec la connaissance que Dieu a de lui-même, ainsi l'humanité juge insuffisante, sinon trompeuse, l'opinion d'après laquelle Dieu n'est que l'agent interne du développement universel, un agent qui n'arrive à se savoir, qu'en s'élevant de la nature à l'esprit humain, qu'en atteignant la conscience humaine. Que si la dialectique essaye d'imposer à l'humanité une telle conclusion, en prouvant qu'elle découle irrésisti-

blement des plus impérieuses déductions de la logique, l'humanité lui oppose l'énergique protestation de la vie morale, de la volonté réfléchie. Au *Parce que* de la logique, elle répond par le *Parce que* de la morale ; à la nécessité dialectique, par la liberté spirituelle ; à l'*Ananké*, par l'*Agapé* ; à l'impersonnel *Il faut*, par le personnel *Je dois, Je veux*. Elle y est d'autant mieux autorisée, que cette logique même, après avoir tenté de tout expliquer par une conception universelle et absolue, finit par subordonner celle-ci à un point de vue très relatif, à la sphère humaine. Pouvait-on s'attendre à voir une logique si superbe devenir la servante de l'humble anthropologie ? C'était le parti, toutefois, par où devait finir la véritable *folle du logis*, la logique [1].

La théologie de Hegel peut donc, à quelques égards, se considérer comme un *panlogisme*, ou même comme un *logothéisme*. Elle peut s'appeler, tantôt le *monologue*, tantôt la *biographie* de l'*idée*, le plus souvent la *morphologie* de la pensée. Elle peut se donner pour une peinture des phases que traverse l'*esprit universel*, pour une histoire idéale du *métousiasme* de la raison impersonnelle, de ses *métamorphoses* méthodiques, de son *logophénoménisme* dialectique. Quel que soit le terme préféré par ses défenseurs, toujours est-il que sa divinité manque d'une existence distincte et indépendante ; qu'elle est esclave de la nécessité, et qu'enfin elle se confond d'une manière inexplicable, autant qu'inadmissible, avec une notion abstraite, celle de l'espèce humaine. En d'autres termes, c'est une nouvelle sorte

[1] Mot emprunté à M. de Sacy (*Journal des Débats*).

de panthéisme : qualification qui déplaisait à Hegel, et qu'il rejetait loin de lui.

Aucun philosophe, demandait-il, s'est-il jamais avisé de prendre pour Dieu ce monde et tout ce qu'il renferme ? La philosophie, au contraire, n'a-t-elle pas toujours proclamé le néant des choses visibles et particulières ?...

Hegel soutenait qu'il n'avait rien de commun avec le spinosisme, parce qu'il concevait Dieu, non pas comme une *substance*, mais comme un *sujet* [1]. Le tort de Spinosa serait d'avoir considéré la Divinité comme une essence immuable, toujours identique et égale à elle-même. Le mérite de Hegel consisterait à avoir compris comment l'essence infinie se manifeste, entre en mouvement, anime et traverse toutes les existences finies, et se révèle ainsi de tous côtés en esprit qui aspire à la conscience de soi. Par le *sujet*, répète-t-on, Hegel avait su concilier Spinosa et Hume, la *substance* éminemment inerte et le *phénomène* sans cesse changeant [2]. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que la *substance* de Spinosa cherche, sous le titre de *sujet*, à devenir coulante et mobile, le mouvement même, le principe même de la fusion universelle ? Mais le cristal de la substance spinosiste n'en est pas moins à cette matière éthérée, ce que la chair et les os sont au sang. L'élément dont est privé le Dieu de Hegel fait aussi défaut au Dieu de Spinosa. Que celui-ci n'ait d'autres attributs que la *pensée* et l'*étendue* ; que l'autre se ma-

[1] *Phénoménologie*, Introd., p. XX.
[2] M. Rosenkranz, *Hist. de la phil. de Kant*, p. 10.

nifeste à travers la triple sphère de l'*abstraction*, de la *nature* et de l'*esprit*, il n'importe, au fond : tous les deux manquent de cette vie véritablement vivante et vivifiante, que ne sauraient tolérer la géométrie et la logique, érigées en maîtresses absolues du savoir humain. Voilà pourquoi l'on avait quelque droit de regarder le panthéisme de Hegel, plus encore que celui de Schelling, comme un descendant du panthéisme de Spinosa. *Et veteris servat vestigia formæ.*

# LIVRE XIII.

—

## DISCIPLES ET ADVERSAIRES DE HEGEL.

« Les disciples de Hegel, occupés d'appliquer sa méthode à tous les genres d'études, suivirent jusqu'aux limites extrêmes tous les mouvements de l'époque. » M. ROSENKRANZ.

## CHAPITRE PREMIER.

## DISCIPLES SPIRITUALISTES.

« ... Son trait distinctif est de chercher en toutes choses une loi nécessaire et absolue, de sorte que confondre la théorie hégélienne avec le sensualisme, c'est une criante injustice. »
M. E. SAISSET.

Quelques historiens se sont plu à comparer, pour l'influence et le succès, la philosophie de Hegel à celle de Kant. L'une fut accueillie, à la vérité, avec autant d'enthousiasme que l'autre. Pendant vingt ans, Hegel parut aussi l'effort suprême de la *nature*, le chef-d'œuvre de l'*esprit* : l'*idée* elle-même, disait-on, semblait étonnée d'une pareille *manifestation*, et se reposait après une telle *évolution*.

Le nouveau système se répandit avec un rapide éclat du fond de Berlin sur toute l'Allemagne, à l'aide d'une foule d'organes et d'interprètes supérieurs. Après avoir triomphé dans l'université de la capitale, dans ses salons, à la cour même, soit par la parole, soit par la plume de MM. Gans, Marheinecke, Gabler, Hennings, Hotho, Charles Michelet, E. H. Schulze, Vatke, Rœtscher, Bruno Bauer, Werder, Althaus, il rayonna aisément sur les académies de province, sur Halle et sur Breslau, sur Bonn comme sur Kœnigsberg. M. Rosenkranz l'introduisit brillamment dans la chaire où l'auteur de la *Critique de la raison pure* avait exposé des doctrines si différentes. MM. J. H. Fichte et Rothe le transportèrent, avec non moins d'habileté, sur les bords du Rhin, à Bonn. A Halle surtout il vit se former un concours de partisans distingués : MM. Mussmann, Hinrichs, Erdmann, Echtermeier, Ulrici, Schaller et Ruge l'y représentèrent avec divers genres de mérites. Grâce à MM. Braniss et Pohl, il domina bientôt à Breslau. En dehors de la Prusse, il n'eut guère moins de sectateurs. En Saxe, à Leipzig, il fut enseigné, avec une sorte de charme, par l'affectueux Gœschel; avec une rare vigueur de déduction, par M. Weisse. En Bavière, à Erlangen, il eut pour défenseurs MM. Rust et Feuerbach. A Gœttingue même il sut gagner, outre M. Bootz, l'ingénieux continuateur de Tennemann, Wendt. Dans les vénérables écoles de la Hesse, à Giessen et à Marbourg, il dut sa prépondérance à MM. Carrière et Noack, Matthias et Bayrhoffer. Avec MM. Berger et Chalybaeus, il pénétra dans l'université allemande du Dane-

mark, à Kiel. Mais ce fut principalement dans la patrie de Hegel, jadis si sincèrement orthodoxe, à Tubingue, qu'il sut se construire une citadelle redoutable, par les mains adroites ou diligentes de MM. Baur, C. Ph. Fischer, Reiff, Strauss, Schwegler, Vischer, Wirth et Zeller. Rarement la pensée d'un seul homme avait, en si peu d'années, éveillé ou fécondé une semblable abondance d'esprits choisis; avait fait naître tant d'essais et de mouvements, tant de cours et d'ouvrages. A cet égard, l'impulsion qu'avait donnée Hegel surpassa peut-être l'excitation produite par Kant.

Une différence qui sépare davantage les deux écoles, c'est que celle de Hegel ne tarda pas à se diviser violemment. L'accord primitif, si durable en apparence, fit place à une discorde tumultueuse, et montra qu'en réalité il n'avait été qu'une uniformité douteuse, maintenue par le froid ascendant d'un maître adoré. Pendant quelque temps les dehors de l'union furent gardés avec affectation; du moins prétendait-on se rencontrer fraternellement dans l'atmosphère d'une même méthode, d'un même langage. Deux images ambitieuses servaient alors à faire comprendre les rapports mutuels des disciples affranchis. Tantôt l'école se comparait à une assemblée politique, tantôt à une église, à un concile. Le dogme de l'*idée* devenait un texte sacré, que les uns commentaient avec fidélité, les autres avec plusieurs nuances d'hétérodoxie, mais que tous reconnaissaient pour l'unique fondement de la foi commune, pour l'expression parfaite de la vérité éternelle. Ailleurs la *Logique* se transformait en charte, en une constitu-

tion que les partis interprétaient et appliquaient en sens contraires, sans cesser un moment d'y souscrire tous avec patriotisme. Il y eut un centre, un côté droit, un côté gauche. Suivant un historien érudit et précis[1], l'extrême droite était occupée par des soldats prêts à déserter, par des philosophes enclins à se persuader que Dieu est un être *transcendant*, existant à la fois hors de l'homme et dans l'homme. A MM. Fichte et Weisse touchait la droite modérée, qui aimait mieux affirmer et déduire que croire et observer, et qui était dirigée par MM. Erdmann, Gabler, Gœschel, Rosenkranz et Schaller. L'extrême gauche, le parti *radical*, était composée d'écrivains exclusifs, considérant Dieu, non plus comme l'esprit de l'univers, comme le *sujet* immanent, mais comme la *substance* immanente, ou comme le principe impersonnel et l'élément unique de la nature. Ces hardis écrivains avaient deux chefs, selon M. Michelet. L'un, M. David Strauss, se confiait au raisonnement sévère et à la pensée purement dialectique ; l'autre, M. Louis Feuerbach, en appelait aux sens, à l'expérience physique, et n'hésitait pas à convertir l'idéalisme en matérialisme. Le centre enfin, le milieu qu'aurait habité Hegel lui-même, cette opinion qui voit dans la Divinité une chose douée de conscience, mais ne pouvant acquérir cette conscience qu'au sein de chaque individu pensant ; le centre était conduit par MM. Marheinecke et Michelet, Snellmann et Vatke.

Il était donc difficile de soutenir plus longtemps

[1] M. Ch. Michelet, *Hist. de la philos. allem.* (en allemand), T. II, p. 312 sqq.

qu'une profonde harmonie se cachait dans les combats que se livraient journellement plusieurs recueils, rédigés par les continuateurs de Hegel. La presse périodique exprime mieux que les livres la situation réelle des esprits, leurs sentiments intimes, leurs passions dominantes. Durant les années qui précédèrent la mort du maître, et celles qui la suivirent immédiatement, une Revue, fondée à Berlin en 1827, les *Annales de critique scientifique*, réunit aisément tous les sectateurs. D'abord aussi partiale que hautaine, cette feuille devint insensiblement tolérante et modeste, parce qu'elle pressentit une séparation, qu'elle avait grand intérêt à prévenir. La rupture ne s'en fit pas moins après 1836. L'extrême gauche publia dès lors à Halle des *Annales de théologie spéculative*, qu'elle poursuivit plus tard sous le titre inoffensif de *Gazette du Rhin* : *Annales* où *théologie* signifiait, comme par antiphrase, négation d'une Divinité véritable, et *spéculation*, retour à l'empirisme sensualiste. De là, sans tarder, une protestation puissante et respectable, partie du côté droit; une feuille conservatrice, dévouée au maintien du spiritualisme et du théisme. Le *Journal de philosophie et de théologie spéculative*, rédigé principalement par MM. J.-H. Fichte, Weisse, Ulrici et Wirth, mais qui rallia l'élite des penseurs en Allemagne, fleurit depuis plus de quinze ans; et, après avoir subi une courte interruption, il répand, avec une vigueur nouvelle, de nouveaux éléments de sagesse et de savoir [1]. On con-

[1] Cette Revue excellente, trop large peut-être, compte en ce moment vingt-quatre volumes.

çoit qu'au milieu de ces luttes ardentes, une antipathie réciproque dut écarter du centre primitif de l'école les deux groupes les plus extrêmes. Ni MM. Feuerbach et Max Stirner, ni MM. Fichte et Weisse, ne pouvaient plus s'envisager comme la postérité légitime de Hegel. Il faudrait vouloir fermer les yeux à l'évidence, pour persister à donner ce titre aux uns ou aux autres. Mais, par l'inévitable effet de cette double scission, ceux qui avaient longtemps formé la gauche, les Michelet, les Rosenkranz, les Vatke, se virent transposés au centre, et constituent seuls désormais les organes accrédités du pur hégélianisme.

Dans le domaine religieux, ces changements durent se faire sentir plus vivement qu'ailleurs. Dans l'origine tous les disciples furent unanimes à combattre le théisme, ou du moins la doctrine d'un Dieu *transcendant*, à y substituer celle d'un Dieu *immanent*, le panthéisme. Vers 1840, le parti qui s'était éloigné le premier arbora l'athéisme. A cette vue, le parti contraire s'attacha plus fermement encore à allier la spéculation moderne avec plusieurs ordres de théisme, tantôt avec les croyances de Jacobi, de Kant et de Fichte, tantôt avec les plus récentes théories de Schelling, souvent même avec la doctrine de Herbart, le principal antagoniste de Hegel. Trois directions opposées partagèrent ainsi l'ancien auditoire de Berlin : le panthéisme au milieu, le théisme à droite, l'athéisme à gauche. Les partisans qui étaient restés fidèles acquirent le droit de repousser, sous le titre de *pseudo-hégéliens*, les nouveaux théistes, et sous le titre de *néo-hé-*

*géliens*, les athées nouveaux. Les excommuniés, de leur côté, étaient fondés à soutenir qu'ils n'avaient fait que sortir d'une situation douteuse, que découvrir les incohérences internes et les secrètes ambiguïtés du système. Les uns et les autres pouvaient s'autoriser de certains articles de ce même système. Une doctrine qui flottait, sur tous les points capitaux, entre l'être et le néant, entre l'immuable et le mouvement; une doctrine qui prétendait accorder les contraires, en mettant le principe de toutes choses dans un développement spontané en même temps qu'éternel, et en considérant ce développement comme toute la vie de Dieu, comme Dieu même : la doctrine du *procès infini* ne renfermait-elle pas, dans les flancs d'une contradiction artistement déguisée, les germes de plusieurs théories ouvertement hostiles? Le sectateur qui faisait prévaloir l'immuable sur le mouvement, qui posait l'un avant l'autre, comme *primum* et comme *prius* à la fois, devait combattre celui qui n'admettait rien de primitif et qui bornait tout au mouvement. Le défenseur du seul *procès*, du changement et du néant, ne pouvait qu'attaquer l'apologiste de l'infini invariable, de l'éternel, de l'être. Il fallait donc que les années dégageassent promptement d'un tel panthéisme les opinions qu'il croyait avoir fondues ensemble pour toujours, le théisme comme l'athéisme, le spiritualisme comme le matérialisme.

Le voile qui couvrit cette identité, si indécise et pourtant si féconde en conséquences exclusives, fut déchiré entre 1830 et 1840. Le docteur Frédéric Richter, de

Magdebourg; puis M. David Strauss, l'auteur trop célèbre d'une prétendue *Vie de Jésus;* enfin M. Louis Feuerbach, sont les écrivains qui contribuèrent le plus à un éclaircissement aussi pénible aux hériliers directs de Hegel, que désirable pour les amis de la netteté et de la franchise. Trois discussions solennelles forcèrent les divers membres de l'école à venir s'expliquer devant le public. Dès 1833 fut agité le problème de l'immortalité des âmes humaines. En 1835 fut soulevée la question de la nature du Christ, et avec elle, la question des rapports du christianisme et de la philosophie hégélienne. Vers 1839 fut abordé de plus près le point culminant, déjà touché dans les débats précédents, la personnalité de Dieu.

Cette triple controverse roulait sur les fondements mêmes du système. Qu'est-ce, en effet, que cette loi logique, cette force dialectique, cette puissance rationnelle et autonome, qui produit tout et fait tout comprendre ? Qu'est-ce que cette idée générique et génératrice tout ensemble, ce genre suprême, qui aboutit finalement à l'espèce humaine? Quelle relation l'existence personnelle soutient-elle avec un élément si impersonnel? Cet élément, qui constitue les choses comme matière, qui les régit comme loi, qui est *le divin* même, peut-il être un individu? Ne doit-il pas se confondre avec les objets qu'il engendre? Les individus humains, étant personnels et finis, peuvent-ils participer à cet élément indestructible, à l'éternité? Ne doivent-ils pas disparaître, comme s'ils étaient de simples modifications éprouvées par le genre auquel ils

appartiennent ? Le Christ pouvait-il former autre chose qu'une modification pareille, qu'une expression tour à tour individuelle et symbolique de l'espèce humaine ? Devait-il, au contraire, manifester une puissance surhumaine, surnaturelle ? Est-il possible qu'il y ait une puissance semblable, et que celle-ci compose un être distinct de la nature et de l'humanité, distinct de l'énergie inhérente à l'ensemble des choses ? Peut-il y avoir un être transcendant et primitif, un Dieu-Personne, un Dieu-Créateur ?

Le vague qui enveloppait la notion d'*éternel* se retrouvait ainsi dans tous les domaines. En psychologie, qu'est-ce qui est substantiel et invariable ? La conscience et l'intelligence, ou bien l'organisme et l'instinct ? Appuyé sur sa théorie d'identité, Hegel voit l'élément divin, tantôt dans la vie physiologique, tantôt dans la vie spirituelle... Mais, répondent quelques disciples pressés de conclure avec rigueur, la conscience peut être suspendue, anéantie, par le sommeil, par telle influence exercée sur le cerveau ; tandis que le mouvement physiologique persiste sans interruption. C'est donc le principe de ce mouvement qui est seul substantiel et durable, et la conscience n'est qu'un accident ; la pensée, qu'un phénomène de l'organisme, qu'une forme de l'instinct : le monde physique, voilà la réalité impérissable ; le matériel, voilà l'*immanent*. Que parle-t-on encore d'immortalité pour l'esprit individuel ? Il n'en est pas même pour le corps individuel, quoique celui-ci soit le soutien, le sujet de tout phénomène, même intellectuel... Contre cette pro-

fession de sensualisme, d'autres disciples réclament en ces termes. Le monde fini et physique n'est qu'une manifestation du monde infini et spirituel. C'est l'esprit qui crée et organise la matière, il en est la substance et la cause ; il est donc première et dernière réalité. Le phénomène visible peut s'évanouir, sans que le principe invisible cesse d'exister. Ce principe, transcendant dans l'origine, n'est aucunement forcé de partager les destinées de la masse cosmique, ou de l'instinct animal. Le véritable éternel, le spirituel, est *transcendant*...

Mêmes résultats en théologie. L'élément divin, ce moteur, cet esprit de la loi universelle, est-il personnel, ou impersonnel ? *sujet*, ou *substance?* substance immanente aux choses finies, ou substance distincte de toutes choses ? Selon Hegel, il est l'un et l'autre, en ce sens que s'il est personnel, il l'est uniquement dans l'homme, et que s'il produit le monde, c'est sans liberté et sans conscience : Dieu est personnel, autant que peut l'être la somme de toutes les consciences humaines, le total successif de toutes les personnes finies. Dieu a la qualité d'être en soi, la personnalité, en ce qu'il cherche éternellement à se développer hors de soi ; et il forme un être substantiel, en tant qu'il constitue la loi de tous les êtres...[1] C'est là, répliquent avec raison quelques sectateurs, un état purement impersonnel, l'état d'une substance qui va s'étendant et se

[1] L'ingénieux M. Vatke a tâché de rendre admissible cette solution, en disant que Dieu est plus que personnel, *supropersonnel*, *ueberpersœnlich*. Et Dieu l'est, en associant les personnes en un vaste organisme, dont il est la tête et l'âme... (*La liberté humaine*, p. 21, 86, 125, 156.)

dispersant à l'infini. Si c'est un état personnel, la conscience humaine peut-elle encore prétendre au titre d'individualité? Toutes les consciences ont alors collectivement la spiritualité permanente, mais aucune d'elles ne la possède en particulier. En tout cas, personnelle ou impersonnelle, la conscience divine n'est inhérente qu'à l'ensemble des consciences humaines, et ne saurait franchir le cercle de l'humanité. Il y a plus : comme la vie de la nature fait partie de l'absolu, non moins que celle de l'humanité, a-t-on le droit de refuser à la nature les attributs de la divinité? Non : la nature aussi est Dieu, et à plus juste titre que l'humanité, puisque le caractère distinctif de l'humanité, la conscience, n'est qu'un accident, un accessoire, et que la nature est l'essentiel, dans l'homme même. Dieu est donc doublement impersonnel. Loin d'être transcendant, il s'épuise dans la nature, il est la force et la loi purement physique... Voilà comment la déification de l'humanité conduisit à l'idolâtrie de la nature, au complet et conséquent naturalisme, qui cependant s'intitule de préférence *humanisme*. Que pareil naturalisme regarde toute religion comme une fille de l'imagination, comme une vaine fantaisie ; qu'il accuse les hommes de changer en mythes et d'adorer leurs vœux, leurs tendances égoïstes; qu'il rabaisse ou ramène toute théologie à la seule anthropologie : tout ceci n'est-ce pas une suite, excessive mais directe, de cette opinion accréditée par Hegel, que les dogmes et les cultes sont pures déterminations de la conscience, simples formes et applications de la pensée humaine?

Toutefois, au milieu de la polémique suscitée par cette grave question[1], la *conscience transcendante* de Dieu trouva des avocats puissants. Ceux-ci avouèrent que Hegel avait mal conçu l'élément éternel et divin, en le confondant avec un développement sans origine et sans but, avec une *agonie* sans fin. Qui parle de substance divine, disaient-ils, doit entendre un principe absolument antérieur, et même supérieur, au développement auquel préside ce principe, à la nature et à l'humanité. La conscience humaine, celle de l'espèce entière, tout en participant à la permanence, à l'identité qui est la marque distinctive de la substance, est loin d'égaler en étendue et en profondeur la notion de substantialité éternelle. Une telle substantialité implique une durée absolument persistante. Or, ni la nature ni l'humanité ne peuvent porter un attribut si important. La raison exige néanmoins que cet attribut soit accordé au principe primitif, à un *moi* infini et achevé, à un être parfait et universel. Comment oserait-on identifier la vie de notre globe et de notre race avec la vie absolue, avec une vie infiniment accomplie, avec l'existence d'un être souverainement parfait? Ni l'existence, ni la conscience de la substance divine ne sont circonscrites par la nature et l'humanité : cette substance est donc distincte de sa double manifestation, de sa double création. La création est donc moins une émanation, que l'ouvrage d'un agent transcendant.

[1] Entre MM. Feuerbach, Ch. Michelet, Noack, Planck, Reiff, Schaller, Snellmann, Schwarz et d'autres disciples de Hegel.

Une sorte de *supranaturalisme* vint ainsi s'établir en face du naturalisme des néo-hégéliens. L'ancienne doctrine, répétons-le, donna naissance ou fit place à trois opinions qui toutes en appelèrent à Hegel : panthéisme, athéisme et théisme. Les panthéistes et les athées se ressemblent par deux traits : ils professent d'un commun accord l'*immanence* de Dieu, ou son identité, soit avec l'espèce humaine, soit avec la nature en général ; de plus, ils témoignent un égal dédain aux adorateurs d'une Divinité *transcendante*. Le théisme, à leurs yeux, n'est qu'une tradition surannée, une légende philosophique, incompatible avec les lumières modernes, et qu'il importe de remplacer, dans l'enseignement populaire même, par les spéculations nouvelles, par la théorie de l'unité absolue. Cependant, les deux partis sont loin de s'entendre sur tout le reste. Les panthéistes, et leur dernier chef surtout, ont un défaut des plus choquants, si l'on en croit les athées : ils s'obstinent à distinguer encore entre la loi universelle et les faits particuliers, entre la logique et la physique, entre l'intelligence et la matière ; ils veulent rester *idéalistes*, c'est-à-dire esclaves d'un genre d'illusion ou de superstition métaphysique. Leur tort principal, c'est d'être penseurs. Qu'ils fassent un pas de plus, et ils reconnaîtront que la pensée est un mode passager de la matière, de la nature ; et, par ce dernier progrès, ils s'élèveront à la hauteur des vrais amis de la science, des *sachants* [1]. Aussi les athées, naturalistes sans réserve ni pitié, combattent-ils souvent les philosophes

[1] *Die Wissenden.*

*pensants* avec non moins d'animosité que les *croyants* et les *voyants*, les spiritualistes et les mystiques.

Ces opinions si contraires devaient se trouver aux prises, surtout devant la troisième ambiguïté de l'école hégélienne. Quelle attitude la philosophie prendra-t-elle à l'égard du christianisme?

A cette demande le maître avait répondu par une distinction légitime, mais dont il abusait étrangement, celle entre *fond* et *forme*. Le christianisme et la philosophie, disait-il, ont le même *contenu*, et ne diffèrent que par la manière dont ils s'expriment : ils peuvent donc marcher côte à côte, vivre en paix, se prêter même un mutuel appui. Autant cette réponse était admissible en elle-même, autant l'était peu l'assertion contradictoire qui l'accompagnait, à savoir, que les deux *formes*, le dogme révélé et le système spéculatif, sont également nécessaires, et en même temps inégales en valeur et en dignité. La forme religieuse, disait-on, est inférieure, *inadéquate* au fond commun; la forme philosophique seule y est entièrement *adéquate*. Ne suffisait-il pas d'analyser cette théorie, pour prévoir que l'union qu'elle devait fonder ne durerait guère plus que ce *baiser Lamourette*, auquel on l'a comparée quelquefois?

Si le christianisme n'exprime la vérité qu'imparfaitement, si la philosophie seule l'exprime parfaitement, le christianisme n'est-il pas au-dessous de la philosophie? Mieux : qu'est-ce en réalité que la forme, si ce n'est le fond même, envisagé dans ses développements extérieurs? Une forme supérieure ne suppose-t-elle pas un

fond supérieur ? La substance de la philosophie peut-elle être la même que celle du christianisme, lorsque la forme philosophique est parfaite, et que la forme du christianisme est imparfaite? Il y a, continuent les membres de l'extrême gauche, autant de différence sur le fond, qu'il y en a dans la forme; il faut choisir entre deux choses qui, non-seulement sont distinctes, mais s'excluent l'une l'autre, puisque l'une est nécessaire et que l'autre ne l'est point. C'est prétendre tromper le monde que de lui dire : la religion chrétienne est une *représentation* inférieure, mais suffisante, une opinion assortie à l'état intellectuel du grand nombre, et que le grand nombre ne sera jamais capable de dépasser... Cette dernière solution, dont le docteur Strauss s'était contenté, l'adversaire du christianisme, M. Feuerbach, la repoussa comme une marque de compassion hautaine, injurieuse pour ceux que l'Evangile appelle les *petits*, les *pauvres en esprit*.

On comprend qu'à la suite de pareilles objections, une division éclatante fut le fruit de l'alliance conclue par Hegel. Les uns, il est vrai, ceux que l'on peut nommer la majorité, continuèrent à vouloir se rapprocher du christianisme. Mais les autres déclarèrent à l'Evangile, comme à l'Eglise, une guerre à outrance. Parmi les amis mêmes du christianisme, plus d'une diversité mériterait d'être mise en relief. Quelques-uns, tels que Gœschel et Hinrichs, n'hésitèrent pas à représenter la substance de la Révélation comme infiniment plus riche, plus pure que celle de la raison; et ils invitèrent les philosophes, soit à tourner en doctrines spéculatives

les éléments de la Parole biblique, soit à mettre les résultats de la science en harmonie avec les données de la foi. La plupart, au contraire, se souvenant que le maître avait désapprouvé une inclination si complaisante[1], établirent le contrat sur cet article capital du système : c'est qu'il y a entre la croyance et le raisonnement une simple différence de degré, la différence qui sépare l'*intuition* d'avec la *notion*. Selon eux, la tâche du penseur consiste à saisir la pure substance de la spéculation au fond même du christianisme. Chose curieuse ! Ceux-là même qui confondent l'*intuition* avec le *mythe*, qui abaissent le christianisme au niveau du paganisme, qui le déguisent en légende, en telle copie dégradée de la religion naturelle, protestent encore de leur sympathie pour l'Evangile. Il n'est donc pas surprenant que la minorité, préférant l'inflexibilité logique à l'esprit de conciliation, soit allée jusqu'à opposer au *chrétien*, non plus seulement le penseur, mais l'*homme;* jusqu'à commenter de mille manières ce paradoxe antisocial : « Si vous voulez devenir véritablement homme, cessez absolument d'être chrétien. »

On peut ainsi réduire à trois les sectes où se décomposa l'association que Hegel avait crue indissoluble. Tantôt la philosophie consentait à suivre la religion, tantôt elle essayait de la soumettre, quelquefois enfin elle tentait de la détruire. Si la religion paraissait aux uns nécessaire et seule souveraine, aux autres utile et recommandable, elle semblait à la moindre

[1] Voyez Hegel, *Œuvres*, T. XVII, p. 111-148.

fraction inutile, sinon pernicieuse et condamnable. Chacune de ces conclusions était inévitable, peut-être, et nous les avions annoncées toutes, en montrant que Hegel avait méconnu la nature et le but de la religion, et mal défini l'essence et la mission du christianisme. C'était anéantir l'une et l'autre d'avance et à coup sûr, que de confiner la vie pieuse dans l'enceinte des abstractions systématiques ou dogmatiques, que d'écarter ou de voiler les faits et les rapports moraux, les besoins éternels du sentiment religieux, les effets irréfragables de la liberté spirituelle.

Relever cet abus, corriger cette erreur, fut un des mérites du groupe que représentent MM. Fichte fils et Weisse. Tout en conservant longtemps plusieurs parties de la méthode hégélienne, ces philosophes combinèrent de bonne heure le système de leur maître avec certaines vues métaphysiques ou théologiques d'un ordre très différent. Fichte se rapprocha non-seulement de son père, mais de Leibniz et même de Krause, en accordant à l'individu, à la monade humaine, autant qu'à la monade divine, une durée substantielle, une existence antérieure et postérieure à la carrière terrestre. Weisse adopta quelques théories conçues par Schelling et Baader, par Jacob Bœhme même, spécialement celle qui représente le mal, l'éloignement de Dieu, comme la cause de la vie actuelle, comme la raison de l'existence *empirique.*

M. Emmanuel-Hermann Fichte, l'éditeur de la *Correspondance* et des *OEuvres posthumes* de Théophile

Fichte [1], parut dans le monde philosophique quatre ans après que son père en fut sorti, en 1818, par une savante dissertation sur le néoplatonisme. Mais ce fut en 1826 qu'il prit part au mouvement de la spéculation germanique, en publiant des *Prolégomènes de la théologie* [2]. Là, malgré les leçons de Hegel, Fichte met les données de l'expérience religieuse au-dessus du résultat des évolutions dialectiques, et proclame le désir de l'infini [3], cette espèce de nostalgie céleste, une garantie de la réalité d'un monde transcendant et parfait. Quelques années plus tard [4], il apprécie, avec cette même mesure, les écoles qui se sont succédé depuis Leibniz jusqu'à Hegel. Les systèmes indigènes, qui l'occupent particulièrement, il les divise en trois classes. Les uns, dit-il, partent d'une idée-principe, puis *construisent* en dialecticiens, ou *contemplent* mystiquement; les autres procèdent avec *réflexion*, en s'appuyant sur ce fait psychologique, que l'activité spirituelle de tout individu est toujours limitée; les derniers cherchent à *concilier* les extrêmes à l'aide d'une plus solide connaissance de nos moyens de connaître. On devine à quelle classe l'auteur voudrait apporter le tribut de ses lumières. Le *Connais-toi toi-même* lui est le premier pas de la science, laquelle lui semble se concentrer dans « l'effort que fait l'ésprit pour

[1] Voyez ci-dessus, T. I, p. 383, 402.
[2] *Sætze zur Vorschule der Theologie*, 1826.
[3] *Die Sehnsucht.*
[4] *Beitræge zur Charakteristik der neuern Philosophie*, 1829. *Gegensatz, Wendepunkt u. Ziel heutiger Philosophie*, 1832.

s'orienter [1], relativement à la possession primitive de la vérité, déposée en lui-même. » Cet esprit peut-il, dans le temps, atteindre l'Eternel? Non : chacun n'envisage la vérité infinie qu'avec des yeux troubles, ceux de l'individualité. Les prétentions de la spéculation abstraite sont à la fois insoutenables en théorie et incompatibles avec les exigences les plus impérieuses du cœur. Si elle veut former une science durable, la philosophie doit constituer une étude vivante et pratique, « la plus vivante des sciences expérimentales [2]. »

Ce point de vue, qui de la psychologie passe à l'ontologie, et qui emploie une méthode *positivo-dialectique*, se déroule avec variété, à travers une série d'ouvrages solidement conçus, dans un langage généralement lucide. Parmi ces ouvrages figurent avantageusement les *Annales de philosophie*, dont M. Fichte est le centre et l'organe principal [3].

Dans les pages nombreuses d'Emmanuel-Hermann Fichte, le *moi primitif* de Théophile Fichte sert à combattre le panthéisme de Hegel. Dieu, voilà le *moi primitif*, la monade originelle. Ce *moi*, dans chaque existence, est la racine même de l'individualité. Les éléments de toute existence finie sont cachés, comme autant de réalités primordiales, dans le sein du *moi pri-*

[1] *Die Selbstorientirung des Geistes.*

[2] *Beitræge*, etc., p. 20 sqq., 408 sqq.

[3] Voyez, parmi les écrits de M. Fichte, l'*Esquisse d'un syst. de philos.*; *Philos. et relig. dans leurs rapports mutuels*; *Idée de l'immortalité individuelle*; *Conditions du théisme spéculatif*; *Ontologie*; *Système de morale*; etc.

*mitif*. Là se trouve, sous forme d'unité indivisible, tout ce qui est divisé et opposé dans les êtres bornés, la matière et l'esprit, l'existence et la conscience, l'entendement et la volonté. Le fini, n'existant pas par lui-même, n'existe qu'autant que l'infini y demeure. Ce que la nature organique renferme de substantiel est âme ou monade. La monade, foyer originaire de l'organisme, est présente à toutes les parties, et peut seule en composer un ensemble vivant. Une monade ayant conscience d'elle-même s'appelle un esprit. Le fini, en tant que fini, s'absorbe dans l'infini ; mais, en tant que posé par l'infini même, il ne saurait être anéanti, il est impérissable. L'infini est le *moi*, qui s'affirme dans toutes les personnes finies : en lui disparaît toute distinction entre *moi*, *toi* et *lui*. La liberté relative des hommes, loin d'être exclue par la liberté divine, se confond nécessairement avec elle. C'est que l'infini contient et embrasse l'ordre universel, de même qu'il l'a créé et le maintient. Dans l'être absolu, plus de différence entre penser et créer, entre penser et être. Il est l'unique être vraiment libre, puisqu'il lui suffit de concevoir pour créer, et puisque sa pensée est aussi l'intention et l'exécution de sa volonté. Seul, il est la personne véritable ou complète, parce que rien de ce qui ailleurs divise et limite ne diffère, ne s'éloigne de sa nature. Cette nature ne se manifeste que par le monde fini. Aussi Dieu veut-il, non-seulement sa propre nature, mais une autre nature encore.

Objectivement, pour la réalité externe, il est donc la cause primitive, l'infini et l'unité. Subjectivement,

intérieurement, pour lui-même, il est, d'abord, contemplation de soi, *moi primitif*, ou *père;* en second lieu, conscience universelle et ressemblance spirituelle, ou *fils;* enfin, unité réfléchie de l'infini réel et idéal tout ensemble, ou *esprit.*

L'accord de ces trois éléments, de ces trois phases, constitue la personnalité absolue ; et l'expression la plus visible, la plus abondante de cette personnalité, n'est-ce pas l'amour divin ? Si Dieu ne nous aimait, nous ne pourrions aimer ni Dieu, ni les hommes. Dieu est la puissance universelle de l'amour, comme il est la puissance universelle de l'intelligence, la conscience primitive. Grâce à notre affinité avec lui, nous avons conscience, nous savons, et nous sommes capables d'aimer.

M. B. Weisse ne recourt pas à cette force primordiale, qui fait l'essence de la monade, et que Leibniz avait déjà opposée à Spinosa; mais il s'élève de même contre le fatalisme qui découle de la logique hégélienne. Les volumes qu'il publia entre 1830 et 1835, son travail sur l'*Idée de Dieu*, son traité sur l'*Immortalité*, ses *Eléments de métaphysique*, son *Système d'esthétique*, composent une noble et énergique tentative de sauver la liberté du Créateur. La logique, avec sa nécessité toute négative, dit-il, n'a prise que sur la forme des pensées et des choses. Le fond, la matière et la réalité, a été librement fait par un Dieu personnel. Ce n'est donc pas la logique qui peut nous faire connaître la nature intime et positive de l'œuvre divine : pour atteindre là, il faut surtout consulter la vie in-

terne, l'expérience morale et religieuse, et en particulier les témoignages de la foi chrétienne. Celle-ci révèle des faits, des actes, des attributs divins, dont ne peuvent se douter le dialecticien et le spéculatif pur.

Quel est le résultat des observations faites en ce sens par M. Weisse lui-même ? Ce résultat peut paraître double; car si d'un côté il rappelle encore le système de Hegel, de l'autre, il en est visiblement le contre-pied.

L'esprit, dit-il, s'élève et s'élargit, en passant par trois phases successives, le langage, l'Etat et l'histoire universelle. Parvenu à ce dernier degré, il se manifeste comme esprit absolu; et cela sous trois aspects, comme vérité, comme beauté, comme Divinité. A l'état de vérité, il n'a encore qu'une conscience impersonnelle; à l'état de beauté, il se disperse à travers les formes qui expriment l'art; à l'état de Divinité, il apparaît avec les attributs d'une réalité vivante. A cette hauteur suprême, l'esprit absolu constitue une personne absolument spirituelle, possédant tous les caractères propres à la vérité et à la beauté, et remplissant toutes les dimensions, toutes les révolutions de la durée. Ce n'est pas pour arriver à la conscience de soi, c'est pour accomplir tous ses desseins sur la création, que la Divinité accommode ses révélations aux conditions du temps. Une soumission pareille ne porte nulle atteinte à sa liberté. Loin d'exclure la liberté, la création l'appelle, l'exige, du côté de la créature, aussi bien que du côté du créateur. La créature, d'abord, n'est possible que parce que le créateur l'a voulue;

puis, pour que cette possibilité se tourne en réalité, il faut que la substance divine veuille sortir d'elle-même et se communiquer. Quant à la créature, elle est maîtresse de choisir entre le bien et le mal, c'est-à-dire, de s'unir à la substance divine ou de s'en séparer. S'y unit-elle? Elle fait le bien. S'en sépare-t-elle? Elle fait le mal, elle pèche. Toute créature, au reste, est mauvaise, en ce qu'elle désire exister hors de Dieu, ou sans Dieu. D'où vient cette tendance, source du mal? De la constitution de la créature, laquelle veut justement rester créature, et pour cela croit devoir se refuser à rentrer dans la substance divine. Et cependant la créature n'a, pour redevenir bonne, d'autre moyen que de se conformer à l'ordre divin du monde, que d'obéir à la volonté souveraine qui se prononce dans l'organisation idéale de l'univers. La bonté de Dieu, c'est d'avoir disposé toutes choses, dans l'histoire comme dans la nature, de telle manière que le goût du bien puisse toujours être réveillé dans la créature. Non-seulement Dieu a fait l'homme à son image, mais il lui ouvre une carrière infinie de progrès spirituels. Les phases que le genre humain parcourt, afin de s'élever graduellement au rang de race divine, s'appellent les *religions*, et ont toutes pour centre l'*incarnation,* l'acte par lequel l'infini s'unit au fini, et le divin à l'humain.

C'est à cette théorie si étendue que M. Weisse s'efforce d'ajuster une doctrine assez étroite, celle qui partage tous les hommes en deux classes : les immortels et les mortels, ceux que l'infini remplit de son essence impérissable, et ceux à qui l'infini ne s'est jamais com-

muniqué[1]. Cette doctrine d'inégalité absolue, et présente et future, a-t-elle été empruntée à Chubb? Le déiste anglais avait pensé que la plupart des hommes n'avaient rien à espérer, ni à craindre; que leur vie était trop insignifiante, pour que Dieu daignât leur en demander compte. « Autant vaudrait s'imaginer, s'écrie-t-il, qu'un jour Dieu jugera tous les animaux! [2] » Comme Chubb, le philosophe allemand oublie que les hommes, si grande que soit la distance mise entre eux par la culture spéculative ou sociale, sont tous obligés de se rencontrer sur le terrain et devant le tribunal de la loi morale, et de reconnaître pour mesure de la véritable spiritualité celle de la sainteté et du dévouement. M. Weisse oublie de même que, si l'Evangile distingue entre les *élus* et les *appelés*, il déclare cependant que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. »

Après s'être peu éloigné ici de l'enseignement du maître, M. Weisse s'en sépare davantage sur les articles suivants. Ainsi que son ami, M. Fichte, il adopte le dogme de la Trinité, et soutient qu'un Dieu personnel est forcément un Dieu trinaire. Une personne ne saurait être personne, qu'autant que d'autres personnes de même nature se trouvent en face d'elle. C'est là ce qu'il nomme le point de vue *téléologique*, qu'il distingue de deux autres sphères, dont l'une est qualifiée d'ontologique, et l'autre de cosmologique. Dans la sphère

[1] Voyez la *Doctrine secrète de l'immortalité individuelle*, 1834. Comp. ci-dessus, T. II, p. 302.

[2] Chubb, *Posthumous Works*, T. I, p. 326, 395, 400.

*ontologique*, les notions mêmes du vrai, du beau et du bien conduisent au panthéisme. Dieu y constitue premièrement l'idée du bien, celle du génie créateur de la nature, s'annonçant par un triple amour, l'amour platonique, l'amitié et l'attraction des sexes. Par cela seul qu'il est le principe générateur et formateur du monde, Dieu possède la beauté parfaite au degré souverain, et la dispense de toutes parts. Il est enfin l'idée de vérité, en ce qu'il conçoit et produit hors de lui les notions des êtres particuliers. Dans la sphère *cosmologique*, qui est celle du déisme, Dieu apparaît distinct de l'univers et tout à fait individuel : son idée s'isole, pour se concentrer dans l'unité de cette nature qui constitue la substance commune du vrai et du beau. Lorsque Dieu s'offre, non comme une personne unique, mais comme trois personnes, il se présente sous un aspect téléologique, aspect seul complet et suprême. Ainsi, le vrai Dieu n'est pas, comme le croit le panthéisme, l'ensemble des créatures sorties de la substance divine ; ni, selon le déisme, l'action matériellement créatrice : il est esprit, l'esprit divin, planant en liberté au-dessus de la création, laquelle tout à la fois est et n'est pas son ouvrage. C'est l'esprit qui embrasse toutes choses, en même temps qu'il a conscience de lui-même ; qui préforme les créatures nouvelles, en même temps qu'il rassemble les créatures existantes dans une sublime unité de connaissance, l'idée divine. Dieu est donc l'être par essence, l'être libre et vivant par excellence.

Ceux qui se proposent de nos jours, après MM. Fichte

et Weisse, d'accorder la rigueur logique, à laquelle la méthode hégélienne avait sacrifié la vérité même, avec l'expérience morale et religieuse, sont en trop grand nombre, pour que nous tentions de les nommer tous. Mentionnons seulement ici, sans faire connaître leurs travaux, MM. Braniss, Maurice Carrière, Chalybæus, C.-Th. Fischer, Frauenstædt, J.-U. Wirth. Peut-être nous sera-t-il donné plus tard d'apprécier à leur juste valeur tant d'essais aussi remarquables par le talent et le savoir, que par l'élévation d'âme et la pureté d'intention. Leurs auteurs appartiennent encore au présent, et il y aurait plus d'un inconvénient à vouloir les soumettre déjà au jugement de l'histoire.

## CHAPITRE II.

### DISCIPLES MATÉRIALISTES ET PARTICULIÈREMENT M. L. FEUERBACH.

« Ah ! si les hommes avaient fait la religion, ils l'auraient faite bien autrement. » FÉNELON.

« Les absurdités où ils tombent en niant la religion, deviennent plus insupportables que les vérités dont la hauteur les étonne ; et pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, ils suivent, l'une après l'autre, d'incompréhensibles erreurs. » BOSSUET.

« Quel avantage espérer d'un échange entre le matérialisme et le panthéisme, c'est-à-dire entre deux négations également absolues, également funestes ? » A. VINET.

Le chef de ce parti, trop nombreux encore, est le quatrième de cinq fils diversement distingués, ceux du célèbre criminaliste Anselme de Feuerbach.

M. Louis Feuerbach sut s'attirer l'estime publique dès l'âge de vingt-quatre ans, en 1828, par une dissertation fortement conçue, *De ratione universali ;* mais plus encore, deux ans après, par des *Pensées*, mystiques à la fois et naturalistes, *Sur la mort et l'immortalité*. Dans l'un et l'autre ouvrage, on reconnut, moins un disciple de Hegel qu'un fervent admirateur de Spinosa, un contemplateur ardent à sacrifier l'homme individuel à l'intelligence universelle, le *moi* à la pensée,

qui est tout le monde et n'est personne [1]; un enthousiaste qui ne connaît et ne désire d'autre bonheur que d'aimer Dieu et de s'anéantir devant lui. Combien ce début fut démenti par la suite! Espérons que le terme ne répondra pas davantage au milieu de la carrière, et que l'apôtre du matérialisme finira par célébrer l'esprit!

Entre 1830 et 1840, sa réputation ne cessa pas de grandir. Peut-être même ne fut-on pas assez attentif aux qualités qui distinguent ses travaux d'alors, travaux d'histoire et de critique, monographies lumineuses autant qu'érudites, sur Bacon, Spinosa, Leibniz et Bayle. Là Feuerbach suivait de préférence Hegel, croyant les lois du monde identiques avec les lois de la pensée, et considérant la religion comme la connaissance que Dieu acquiert de lui-même dans l'homme. Là cependant perçait aussi le désir de mettre aux prises la religion et la science. Si Feuerbach se sépara de Hegel, ce fut d'abord parce que celui-ci avait voulu concilier le christianisme et la philosophie. Cette alliance semblait au disciple un mensonge insoutenable, une *concordia discors*, une manière d'imiter ce Tycho-Brahé qui avait vainement essayé d'unir Copernic et Ptolémée [2]. Dans l'origine, il est vrai, Feuerbach consentit à respecter la religion, et se contenta de combattre la théologie. Mais insensiblement il les enve-

[1] *Nemo et omnes.* — *Cogitans nemo sum.* — *Cogito, ergo* OMNES *sum* HOMINES. (*De ratione universali.*)

[2] *Philos. et christian.*, 1839. — Voyez aussi *Œuvres compl.*, T. V, p. 125 sqq.

loppa dans la même condamnation; et c'est l'idéalisme hégélien même qui acheva de le soulever contre l'une et l'autre à la fois, contre toutes les formes de spiritualisme. La *Logique* de Hegel, l'*idée absolue*, lui parut un dernier reste de théologie, de néoplatonisme et de gnosticisme, « l'esprit défunt du supranaturalisme, re« venu une dernière fois en spectre métaphysique[1]. » Comme cette philosophie théologale prétend sauver la religion en l'expliquant, Feuerbach n'hésite plus à joindre toute religion à ce groupe de chimères théologico-métaphysiques, ou plutôt, d'illusions nées de l'égoïsme humain, contre lequel il ne connaît d'autre refuge que les cinq sens[2]. La réalité physique, voilà ce qu'il oppose à ces diverses sortes d'idéalisme et de foi intellectuelle. Après 1840, la rupture est consommée par le livre *De la nature du christianisme.*

Le véhément Feuerbach ne se contente pas du rôle de critique et de destructeur; il aspire à la gloire de réformateur, de fondateur. Il promet «une philosophie nouvelle qui, pour satisfaire l'humanité future, différera *toto genere* des doctrines du passé. » Après avoir cru renverser successivement toute philosophie idéaliste, toute religion spiritualiste, et particulièrement le christianisme, Feuerbach se met à exhumer, et à vanter comme *Philosophie de l'avenir*, la vieille et déplorable erreur du matérialisme athée. Pour que ce naturalisme contradictoire, qu'il estime neuf parce qu'il

[1] Voyez sa *Critique de la phil. hégélienne* (*Annales* de Halle, 1839); ses *Thèses de philos.* (*Anecdota* de Ruge) et sa *Philosophie de l'avenir*.
[2] *Œuvres compl.* T. V, p. 224.

le décore du titre séduisant d'*humanisme*, se propage en Allemagne et y répande un bonheur durable, il requiert une seule condition : « Il faut que le flegme scolastique de la métaphysique allemande s'imprégne fortement des principes sanguins du matérialisme français ! »

A quoi tient l'ascendant exercé par Feuerbach depuis tant d'années ? A la puissance de ses assertions, ou à celle de son talent ? A l'une et à l'autre. Mieux que personne, il a montré le vide de l'abstraction hégélienne, l'incomplet de certaines formes chrétiennes, et le danger que la religion fait courir à l'humanité, en dégénérant en fanatisme ou en superstition. La scolastique, dans tout ordre d'idées, l'empire usurpé par les mots sur les choses, a trouvé en lui un adversaire implacable, qui serait plus formidable encore, si l'indignation ressentie contre les abus ne lui cachait l'usage droit et légitime. Organe décidé d'une réaction vigoureuse, formée par les sciences naturelles contre les études spéculatives, il a su agrandir et fortifier l'attaque, en assignant pour but au mouvement de l'humanité le progrès moral, la justice et l'amour mutuel. Si, grâce à un savoir varié et à une sincère ardeur du bien public, il a captivé les défenseurs des travaux matériels et économiques, il a même gagné quelques moralistes généreux, en soutenant que la religion, étant pure affaire de cœur et de vie, doit se proposer la seule pratique du bien, l'amélioration morale et sociale.

Chose étrange, c'est par ses défauts mêmes qu'il a attiré le plus de partisans. Non que les incohérences

qui abondent dans ses écrits aient échappé à personne; mais la rapidité de ses esquisses, la vivacité de ses aperçus était une agréable nouveauté, après le pédantisme de tant de docteurs contemporains. L'impétuosité et comme le tourbillonnement de ses idées étaient propres surtout à fasciner la jeunesse. Un lecteur sobre et calme voudrait l'arrêter à tout instant, lui demander des définitions plus précises, des preuves, de l'ensemble, lui signaler tant d'assertions équivoques, tant d'affirmations inexactes, tant de mots qui, bien entendus et pris au sérieux, suffisent pour faire crouler tout le système. Mais combien de gens se laissent persuader d'autant plus aisément, qu'ils voient l'auteur se moquer du reproche d'inconséquence ou d'humeur aventureuse! Peu m'importe, s'écrie-t-il; je veux dire à mon aise ce que me dicte le hasard de la fantaisie, c'est-à-dire l'unique source d'inspiration que je connaisse, l'expérience sensible! Quant à l'ordre logique, à la suite méthodique, Feuerbach y préfère les saillies de l'esprit naturel [1], sorte d'esprit dont il possède une dose inépuisable, et qu'il prodigue dans les détails matériels. Oubliant qu'au jugement de Voltaire même, *les bons estomacs ne sont pas précisément les bons penseurs*, il concentre la puissance du génie dans l'énergie de la sensibilité physique, dans la vigueur de rendre et de préconiser cette sensibilité sous tous ses aspects [2]. Aussi

[1] Les Allemands appellent cela gracieusement de l'esprit *maternel*, *Mutterwitz*.

[2] Voyez ses *Œuvr. compl.*, T. I, Préface, p. x sqq. — Comp. M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, préface, p. xix sqq.

n'est-on pas surpris de voir cet admirateur de l'antiquité classique heurter sans cesse ce que celle-ci respectait si fort, le goût et le tact littéraire. L'outrage est confondu par lui avec la plaisanterie, la brutalité avec la force, la trivialité avec la simplicité, le bas avec le naturel. Alors même qu'il pense avec originalité, il ne sait pas sentir délicatement. Au contraire, il se plaît à choquer l'instinct des bienséances et de la décence, en assimilant les choses de l'âme à tel objet dégoûtant et ignoble. C'est une sorte de principe qui semble présider à une tactique si méprisante. Feuerbach aspire de toutes manières à nous convaincre que la matière est tout, que l'esprit n'en est qu'une fonction subalterne; qu'avant de penser, l'homme tette, et qu'il n'y a d'autre *à priori* que la faim et la soif. L'impression qu'il fait éprouver est donc mêlée, disparate, et, après tout, des plus pénibles. Au travers d'une profusion d'observations justes et rares, apparaissent des assertions aussi plates que creuses. A côté d'un incroyable aveuglement, qui empêche le philosophe d'apercevoir le néant de ses prétentions, se soutient un fougueux attachement à l'intérêt général, à la cause des bonnes mœurs, et par suite une chaleur franche, à laquelle ne peut résister le plus froid de ses antagonistes. Puis, immédiatement après, voici quelques éclats de cette haine fanatique, si bien caractérisée par Lamennais, en 1821, lorsqu'il parlait de certains apôtres d'impiété, « qu'il ne faut pas tenter de guérir par le raisonnement : il y a un excès de délire qui interdit toute discussion[1]. »

[1] *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, I, p. 52.

Quoi qu'il en soit, l'effort tenté par Feuerbach est à la fois une conséquence extrême de la doctrine de Hegel et une protestation violente contre cette doctrine. Mettant le bien souverain exclusivement dans le mouvement de choses terrestres, dans *le procès immanent*, un hégélien rigoureux ne pouvait conclure autrement que Feuerbach. Ne devait-il pas finir par substituer à l'idée l'instinct physique? L'instinct est la seule puissance possible, pour quiconque n'admet aucune puissance transcendante. De là vient que Feuerbach loue Hegel d'avoir fait prévaloir l'immanence, et qu'il le blâme de n'en avoir pas adopté les conséquences; c'est-à-dire de n'avoir pas proclamé la substance physique l'unique réalité véritable en ce monde. Vous voulez bien conserver l'élément physique, dit-il, comme servant à l'esprit et l'aidant à se manifester. Mais, s'il sert à manifester l'esprit, c'est parce que seul il lui prête quelque réalité. Les choses sensibles ont seules une valeur propre et absolue. Ce qui manque d'existence matérielle n'a point d'existence du tout. *Matière, sensibilité, réalité* sont des mots synonymes. Il y a plus : ce qui est sensible individuellement est seul réel, et ce qui n'a pas d'existence individuelle est un fantôme, une abstraction. La nature, dans une acception générale, n'est rien, sinon une expression faite pour désigner une collection d'individus sensibles. Admettre une loi universelle, en dehors des corps et au-dessus d'eux, c'est se permettre une fiction. Le *moi*, une personne vivante, c'est un corps qui sait qu'il vit. Le corps, c'est un *moi* devenu poreux. Ce qu'on appelle

*Dieu* est encore une abstraction, un non-être, tout être immatériel étant factice et abstrait, étant nul.

Ainsi, Feuerbach dépasse d'emblée les témérités du *Système de la nature*, lequel avait encore admis l'action des règles géométriques dans le monde physique, et avait considéré la nature comme un tout gouverné par une loi commune. Le chemin qui l'a conduit à ce résultat nous est connu. Si l'homme est le but et la fin du développement total de la nature, l'homme est l'être absolu ; et placer à côté de lui un autre être, supérieur à l'homme, c'est ou manquer de courage, ou déraisonner : voilà la principale objection de Feuerbach, et l'argument qui le jette dans un réalisme cent fois plus exclusif que l'idéalisme hégélien.

A quelques égards, ce réalisme n'est autre chose que le contre-pied du système qu'il prétend remplacer. Comme celui-ci avait voulu établir que tout est intellectuel et divin, ainsi Feuerbach s'applique à prouver que tout est naturel et matériel. L'un avait tout réduit à la dialectique et à la théologie, l'autre ramène tout à la physique et à l'anthropologie. Mais de même que l'un n'avait pas réussi à supprimer l'élément pratique et moral, de même l'autre ne parvient pas à détruire l'élément spirituel et divin. Toute l'habileté de Feuerbach aboutit seulement à renouveler un raisonnement aussi faible que banal : parce que la réalité matérielle est incontestable, elle est l'unique réalité possible ; et parce que la réalité spirituelle n'est pas *palpable*[1], loin d'être supérieure et nécessaire à la réa-

[1] *Handgreiflich.*

lité matérielle, elle est fantastique et nulle, fruit de l'orgueil et de la peur. Les contradictions où s'embarrasse ce nouveau sensualisme, ne contribuent pas à affermir pareille argumentation. Pourquoi songe-t-il à distinguer la sensibilité en *immédiate* et *médiate*, comme d'autres l'avaient distinguée en *grossière* et *subtile?* Une sensation médiate réclame un intermédiaire. Or, de deux choses l'une : cet intermédiaire est sensible, ou il ne l'est pas. S'il est sensible, qu'est-ce qui le différencie de l'élément immédiatement sensible, et par quel moyen l'en discerner? Serait-ce à l'aide de son contraire? S'il n'est pas sensible, de quel droit niet-on l'esprit? La sensibilité accompagne sans doute la pensée et la volonté; s'ensuit-il qu'elle n'en diffère qu'en degré? S'ensuit-il que toutes nos idées viennent des sens, soient des choses sensibles? Il ne fallait donc pas blâmer Jacobi d'avoir distingué entre les intuitions directes et les intuitions indirectes; ni Hegel, d'avoir substitué à tout autre mot le mot de notion ou d'idée. A côté des cinq sens, en effet, vous êtes forcé d'admettre d'autres sens; et il n'y a pas moins d'ambiguïté, quand l'expression est *sens*, que quand elle est *idée*. La nature produit tout, dites-vous, et embrasse toutes choses dans une *unité immédiate*. D'où vient pourtant que vous excluez de cette unité, à titre de *contre-nature*, toutes celles des productions de l'esprit humain qui ne peuvent s'accorder avec le sensualisme athée? Si tout est *nature*, quelque chose peut-il appartenir à une *non-nature*, à une *anti-nature?*[1] La nature elle-même peut-elle

[1] *Unnatur*, expression popularisée par le mystique Eschenmayer, qui

suffire à discerner une bonne et une mauvaise nature, une nature inférieure et une nature supérieure ? D'où vient enfin que la nature vous paraît tour à tour *douée* et *privée d'esprit*[1] ? D'où procède l'élément qui vient se donner ainsi et s'ajouter, ou se refuser à la nature ? On le voit, il en est de cette *nature* unique, comme de la *substance* universelle de Spinosa, qui, malgré son absolue simplicité, est tantôt *pensante*, tantôt *étendue*. Mais ce qui néanmoins les sépare, c'est que l'une est incompatible avec les éléments de la vie spirituelle, autant que l'autre affecte d'y mettre le fondement de la vie matérielle même.

A part ces dures contradictions qui désorganisent son système, Feuerbach se dément par tous les hommages qu'il rend involontairement au spiritualisme. Combien de fois il accorde tacitement que la sensation n'est pas l'unique source de la science, et qu'elle ne peut, sans le concours de la raison, procurer de l'évidence. Alors même qu'il réserve aux sens le privilége d'attester seuls la réalité, de dévoiler seuls les secrets de la vie, il admet une sorte de milieu entre le spiritualisme et le matérialisme, puisqu'il fait consister la réalité dans l'union immédiate de la pensée avec la sensation. Les idées ne viennent que des sens, dit-il souvent ; mais il ajoute quelquefois que l'homme est l'unique être capable de tirer des pensées d'une impression sensible. Ailleurs il avance que

entend par là toutefois la nature démoniaque. Voyez, ci-dessus, T. II, p. 206.

[1] *Begeistert* et *geistlos*.

l'homme véritable est celui qui a des *sens formés* et *cultivés* [1], c'est-à-dire dirigés et perfectionnés par l'entendement. Quoiqu'il ne prétende reconnaître pour réels que les objets tangibles et visibles, les *êtres palpables*, il a soin, dans l'intérêt même de son athéisme, d'opposer aux objets matériels, aux faits des *sens*, des objets immatériels, les faits de la *conscience*. Ne va-t-il pas jusqu'à revêtir l'homme de deux attributs nullement physiques, l'*universalité* et la *liberté*, attributs grâce auxquels l'individu embrasse le tout et s'élève à des connaissances spéculatives? C'est à un *sens universel* qu'il fait remonter ce double don ; mais ce sens est-il autre chose effectivement que l'esprit?

Toutes ces fluctuations, familières au sensualisme, parce qu'elles y sont inévitables, nous ne les signalons ici, que pour montrer quel degré de confiance mérite une théorie si arbitraire. Feuerbach, toutefois, réclame le titre de *psychologue*, et même ne réclame que ce titre-là [2]. Il ne voit pas qu'il en est de sa psychologie et de son anthropologie, comme de certaines théologies sans Dieu, c'est-à-dire, qu'il y est question de tout, excepté de l'homme véritable et de son âme. Voici le raisonnement que la psychologie, dit-il, l'autorise à opposer au spiritualisme. *Tel entendement, telle nature*. Chaque être fait connaître sa nature par ses sentiments ou ses pensées. Quoi qu'il conçoive et énonce, il n'énonce et ne conçoit jamais que sa propre nature, dont il ne saurait franchir les limites [3].

[1] *Gebildete Sinne.* [2] *Œuvres compl.*, T. V, p. 119 sqq.
[3] *De la nature du christianisme*, p. 11 sq.

Cette maxime, appliquée rigoureusement, conduirait à l'idéalisme subjectif de Fichte, à représenter la nature extérieure comme un reflet de notre nature interne, comme une création de l'homme. Aussi Feuerbach, au risque de se contredire, s'empresse-t-il de restreindre l'axiome, en déclarant qu'il concerne, non pas les objets sensibles, mais les objets intellectuels, les idées et les croyances. Les objets matériels, continue-t-il, peuvent être discernés d'avec la conscience qui les saisit; les objets intellectuels, au contraire, ne sont que la conscience même. L'objet physique est hors de l'homme; un objet spirituel, tel que la religion, est dans l'homme. L'objet spirituel n'est donc autre chose que la nature de l'homme, conçue comme un objet externe, et par l'effet d'une sorte de fiction, comme un objet indépendant de l'homme. La vérité infinie, la Divinité, n'existant pas pour les sens, n'existant que pour la raison, n'existe donc que par la raison; elle est un être de raison. En la concevant, la raison compose cette idée avec des éléments purement rationnels, nullement réels. Dieu n'est donc que la nature interne de l'homme, considérée d'une manière extérieure; il n'est que la nature humaine *objectivée* [1].

Cette déduction ne pèche-t-elle pas contre la logique, autant que contre la psychologie? L'objet matériel n'est-il pas aussi, par un de ses côtés, dans l'homme, dans ses sens et son organisation? S'il se trouve là, aussi bien que l'objet spirituel, pourquoi celui-ci ne se trouverait-il pas de même, par un autre côté, hors de

[1] *De la nature du christianisme*, p. 5 sqq.

l'homme ? Sans contredit, l'homme possède l'objet matériel autrement qu'il ne possède l'objet spirituel. Mais cette différence ne saurait empêcher l'objet spirituel d'exister aussi en dehors de l'homme. Tout ce qu'elle prouve, c'est que l'objet spirituel doit exister en dehors de l'homme autrement que n'y existe l'objet matériel. En aucun cas, elle ne peut démontrer que l'objet spirituel manque absolument de valeur réelle, ne soit qu'une hallucination. Feuerbach eût eu raison de dire que l'homme est incapable de rien concevoir, qui soit entièrement étranger à sa nature. Mais ce fait n'infirme point deux autres vérités. D'abord, l'homme reçoit au moins autant qu'il produit. En second lieu, l'homme est en état de s'élever au-dessus de sa nature, d'entrevoir une nature plus haute que la sienne, une nature parfaite. L'esprit humain modifie, d'après les lois de sa constitution, tout ce qu'il voit et connaît; mais peut-on en conclure que tout ce dont il a conscience fasse partie ou soit l'œuvre de sa constitution même ? L'homme embrasse l'univers, s'approprie le passé, rayonne sur l'avenir : est-il pour cela l'univers même, le passé et l'avenir ? Il s'élève jusqu'à l'idée de Dieu ; pour cela Dieu n'est-il que l'homme ? A côté du rapport d'affinité, qui unit l'homme à tout ce qui l'entoure et le pénètre, nous voyons agir aussi une loi de distinction et d'opposition. C'est même là une de nos prérogatives, de sentir combien notre nature demeure éloignée des conceptions de notre esprit, et des objets que ces conceptions appellent ou représentent.

On le comprend aisément, Feuerbach éprouve le

besoin d'appuyer par l'histoire une psychologie que Leibniz qualifierait encore de pauvrette, *paupertina*. *Tel homme, tel Dieu* : c'est là sa seconde maxime. Chacun a toujours fait son Dieu à l'image de sa propre nature ; chacun, selon les conditions de son époque, de son pays, de son individualité même, transforme en Divinité la meilleure partie de son être. En un mot, le fond de toute religion, c'est l'anthropomorphisme.

Encore ici, d'un fait à demi exact, Feuerbach tire une conclusion inadmissible. Les conceptions religieuses varient suivant les climats, les temps, les intelligences. Mais cette variabilité de notion et d'expression ne nous autorise pas à les regarder comme l'ouvrage de l'homme seul, ni surtout comme dépourvues de valeur intrinsèque et de portée universelle. L'idée de Dieu, à cet égard, subit les conditions de toute autre idée. En surgissant, en se réfléchissant dans tel entendement, elle se modifie d'après la constitution particulière de cet entendement, sans être pour cela son œuvre même, rien que son œuvre.

Le dilemme qui résume la théorie de Feuerbach ressemble donc singulièrement à un sophisme. Si la religion, dit-il, se compose d'autres éléments que ceux de la nature humaine, elle n'existe point, elle ne signifie rien pour l'homme. Si la religion est formée d'éléments accessibles à l'homme, elle n'existe que dans l'homme, elle est une production purement humaine, et par conséquent elle n'a pas de portée externe, ni de fondement supérieur.

L'auteur d'un raisonnement si captieux ne pouvait

se contenter de présenter la religion comme un vain ouvrage de l'homme. Il fallait en même temps expliquer pourquoi, malgré l'insuffisance manifeste de son travail, l'homme persiste à se persuader que la cause et l'objet de la religion sont hors de l'homme. Il fallait rendre compte d'une si étrange et si éternelle *illusion*.

Elle consiste, dit-il, en ce que l'homme croit adorer une nature supérieure, divine, tandis qu'effectivement il adore sa propre nature, la nature humaine. Comme s'il était possible de distinguer entre la nature et la nature, l'homme veut distinguer entre Dieu et l'homme. Le rapport qu'il soutient avec sa nature, il s'imagine qu'il le soutient avec une nature étrangère. La source de cette erreur est cachée dans l'organisation même de l'homme. Nous sommes portés à nous dédoubler, à nous diviser nous-mêmes; puis, à regarder l'une des moitiés, nées de cette séparation, comme supérieure à la nature humaine. Néanmoins, cette moitié prétendue supérieure n'est rien, si elle n'est la meilleure partie de notre nature même. « Dieu est pour l'homme le Recueil[1] de ses pensées et de ses sentiments les plus élevés, l'*Album* où il inscrit les noms des êtres qui lui sont le plus chers et le plus sacrés. » La religion tient ainsi à une méprise facile, mais déplorable. Non-seulement elle nous égare sur la véritable essence de la Divinité, mais elle nous appauvrit honteusement, en faisant de Dieu tout, et de l'homme rien. Méprise incurable d'ailleurs, et plus humiliante qu'incurable, en ce qu'elle a pour racine les penchants ignobles de

[1] *Collectaneenbuch* (*De la nat. du christ.*, p. 70).

l'homme[1] ! C'est par un amour de soi mal entendu, c'est parce qu'il veut absolument être heureux, affranchi ou sauvé, c'est parce qu'il cède à l'espoir de s'assurer ainsi d'une félicité perpétuelle, que l'homme en impose à l'homme et se donne le change à lui-même. C'est donc, non pas de la raison ni du *cœur*, mais de l'imagination et de l'*âme*[2], c'est-à-dire, des domaines fantastiques et inintelligents de l'égoïsme, que sort et se nourrit cette vaste et profonde illusion. Le dommage causé par cette erreur est d'autant plus grand, qu'elle touche par quelques endroits à une vérité dont elle abuse, à un état légitime, à un besoin sacré, mais que l'homme pieux ne comprend guère, et souvent même n'aperçoit pas.

Quel est ce besoin ? Celui d'aimer les hommes, d'entretenir avec la nature humaine un rapport vivant de sympathie et de dévouement. Afin de soutenir cette thèse, Feuerbach soumet le christianisme même à une analyse des moins impartiales. Cette religion ne serait qu'une application, une interprétation pratique de l'amour que l'homme porte à l'homme. L'apparition et les souffrances du Christ, sa carrière tout entière, c'est le cœur humain, affligé du spectacle des misères humaines et pressé d'y mettre fin, ou de les soulager. Le dogme de la Trinité et celui de la Vierge, du Dieu mère[3], expriment uniquement le lien d'union et de vie

[1] *Schmutzig.*

[2] Feuerbach oppose le *cœur* (*Herz*) à l'*âme* (*Gemüth*), et estime l'un autant qu'il méprise l'autre ; comme s'ils appartenaient à deux sphères entièrement opposées. Voyez *De la phil. et du christ.*, 1839, p. 40 sqq.

[3] Feuerbach croit mieux comprendre la Trinité, en la composant de trois membres de famille : un Dieu père, un Dieu mère et un Dieu fils.

commune qui constitue l'amour. D'autres dogmes représentent ou consacrent d'autres inclinations, d'autres puissances de notre nature. La vertu créatrice du Verbe, la vertu conservatrice de la Providence, sont des manières d'idéaliser les forces qui alimentent notre imagination. Le ciel est un mot destiné à rendre, en l'embellissant infiniment, l'ensemble de nos vœux et de nos espérances; c'est une sorte d'épanouissement réel des perfections, des félicités, dont nous composons ce grand rêve ayant nom Dieu. Dieu et le monde divin, c'est donc toujours la nature humaine. Le rapport d'identité, que l'homme soutient avec cette nature, il le prend pour un rapport de distinction, pour une dualité. Par le côté de l'*amour*, néanmoins, cette méprise est honorable pour la nature humaine, autant qu'elle est funeste par le côté de la *foi*.

La foi, ainsi opposée à l'amour, consiste uniquement à croire que l'objet de l'amour est autre que la nature humaine. Toutes les abominations qui souillent l'histoire du christianisme viennent de ce que l'homme, poussé par sa fantaisie et son égoïsme, croit devoir aimer autre chose que la nature humaine. Dupe d'un fantôme, il se dépouille en faveur d'une chimère. Il imagine des devoirs envers Dieu, il met ces devoirs au-dessus de ses obligations envers l'homme; il cherche à faire le bien, non pour le bien, ni pour l'humanité, mais à cause d'un être qu'il ne voit ni ne peut connaître, auquel il se plaît pourtant à obéir. Le croyant pervertit tout, jusqu'à la nature du Christ. Celui-ci, qui n'était que l'*apôtre de l'amour*, est changé par le croyant

en source, en *propriétaire de l'amour*[1]. Autant l'amour, n'acceptant d'autre loi que soi-même, donne la véritable sainteté; autant la foi s'enveloppe des dehors trompeurs de la vertu, d'une hypocrisie universelle. Tant que la nature et l'homme seront immolés à tout ce qui n'est pas naturel, à la *contre-nature*, l'humanité restera mauvaise et malheureuse, superstitieuse et fanatique, sans lumières et sans grandeur. L'entière destruction de la religion, l'athéisme, préparera seul l'avénement de la moralité véritable, le règne de cette bonté qui ne se dévoue qu'en vue du bien en soi...

Au lieu de rechercher d'abord, si l'on peut admettre que l'humanité soit à la fois si parfaite, quand elle est livrée à elle-même, et si imparfaite, lorsqu'elle suit la religion et le christianisme ; puis, s'il est possible que l'homme, être simple et un, se compose de deux sortes de facultés si contraires, d'une *raison* qui affirme et d'une *imagination* qui nie, d'un *cœur* qui élève à la vérité et au bien, et d'une *âme* qui précipite dans l'ignorance et dans le mensonge : demandons seulement si les portraits de la religion et du christianisme ont le mérite de la ressemblance. Non ; ce sont des charges, des parodies souvent odieuses, d'autant plus perfides qu'elles contrefont habilement plusieurs traits importants, et qu'elles mettent en relief toutes les taches, toutes les difformités. Les artifices du peintre y sont si nombreux, qu'il faut se borner à en indiquer les principaux. Dans quel dessein, par exemple, Feuerbach confond-il le christianisme avec la religion, prise en

[1] *De la nature du christianisme*, p. 365 sqq.

général? Serait-ce pour pouvoir imputer au christianisme les erreurs et les vices des autres cultes? La plus simple équité prescrivait de tenir séparés le christianisme et les religions non-chrétiennes; de distinguer entre le Dieu universel de l'Evangile et le Dieu particulier d'Israël; de discerner enfin, dans le christianisme même, plusieurs phases et plusieurs directions. L'ascétisme monacal, est-ce donc le christianisme primitif? Feuerbach considère la foi du moyen âge comme la seule expression authentique de la religion chrétienne. Ni le christianisme des premiers siècles, ni le protestantisme, ni le gallicanisme, ne lui semblent dignes d'attention. Pour les croyances mêmes du treizième siècle, il en retranche les parties les plus belles et les plus profondes, tous les éléments de mysticité. De quel droit, d'ailleurs, confine-t-il l'essence du christianisme dans la foi, et non dans l'amour? Lui-même il oublie ainsi le titre qu'il a donné au Christ, cet *apôtre de l'amour*. Il ne veut pas se souvenir que l'union chrétienne entre Dieu et l'homme est un principe d'amour; que saint Paul, comme saint Jean, recommande et enflamme l'esprit de charité, l'esprit d'adoption filiale et de liberté spirituelle. L'Evangile sanctionne les liens du mariage et de la famille, et non pas les seules chastetés du célibat. L'Esprit-Saint veut embrasser et pénétrer toute la vie, présente et future, civile aussi bien qu'ecclésiastique. En élevant la nature et en purifiant la société humaine, le christianisme n'éloigne donc pas l'homme de l'homme, et ne mérite pas le reproche de le *déshumaniser*.

Ce mépris de l'histoire, cette partialité déloyale ou aveugle, paraît surtout, lorsque Feuerbach compare le christianisme avec le polythéisme. Au lieu de les apprécier avec la même mesure, devant le même tribunal, il insiste passionnément sur tout ce qui peut nuire à l'un, sur tout ce qui peut honorer l'autre. Les païens, à l'en croire, étaient tous des Platon et des Aristote, des Sophocle et des Pindare; nul d'entre eux n'était égoïste, fanatique ou superstitieux; tous, élèves de la seule *raison*, étaient affranchis de l'empire dégradant de l'*âme*, ou de l'ensorcellement religieux. La chrétienté, on peut l'accorder, possède quelques hommes éminents, mais c'est en dépit du christianisme, et grâce à l'influence de l'humanisme. La véritable supériorité est tellement incompatible avec le christianisme, que toute qualité d'esprit ou de cœur, parmi les chrétiens, est une plante exotique dérobée au paganisme [1].

Au reste, en dénaturant l'histoire, Feuerbach obéit autant à sa fausse manière d'entendre la religion, qu'à son antipathie pour le christianisme. C'est du mariage de l'imagination avec l'égoïsme qu'il fait naître la religion. Double erreur! Si le sentiment religieux emploie l'imagination, pour se représenter Dieu et le monde divin, il n'en est pas l'enfant : il y est antérieur, il en est indépendant. Plus l'homme s'ennoblit et s'élève, plus son culte devient interne et spirituel, c'est-à-dire, plus les notions fantastiques y font place aux convictions essentiellement morales. En second lieu, quoique le *moi* puisse de préférence se recher-

[1] *De la nature du christianisme*, p. 385 sqq.

cher lui-même, en entrant en rapport avec Dieu, il est inexact de dire que l'attachement à Dieu n'est que pur égoïsme. Dans une relation semblable, il y a échange et réciprocité : l'homme ne veut être affectionné et protégé qu'à condition de servir et d'aimer. C'est parce que l'égoïsme domine dans les cultes grossiers, que vous croyez pouvoir affirmer qu'il est l'origine de tout culte. Cependant le propre de la religion, nous l'avons montré plus d'une fois, est précisément de combattre, de détruire l'égoïsme. Singulier égoïsme, celui qui se condamne à tous les genres de privations et de souffrances ! Singulier reproche aussi, sous la plume d'un auteur qui voit la nature partout, mais qui n'aperçoit jamais ombre d'égoïsme dans les instincts naturels ! L'objection rebattue, que le croyant fait le bien à cause de Dieu, ne prouve rien, sinon que l'agent moral, étant une personne, conçoit forcément le bien sous la forme d'une personne; rien, sinon que l'agent moral, ayant un cœur, a besoin d'aimer le bien souverain sous les traits d'un être souverainement adorable. Supposé enfin que la religion ne soit qu'égoïsme et imagination, comment en expliquerez-vous l'universalité ? Se peut-il que tous les hommes soient également entraînés vers une sphère où règnent l'illusion et l'hypocrisie, l'erreur et l'amour-propre ? Comment, voilà la maladie organique et héréditaire de l'esprit humain, voilà un malheur que cet esprit causerait à lui-même sans motif, sans but digne de lui ! Continuez à taxer la religion d'abus, si tel est votre plaisir ; mais permettez-nous d'y voir un de ces

abus éternels et inévitables, que Vauvenargues qualifie de *lois de la nature humaine*, et qui supposent un législateur distinct de l'être auquel vous les reprochez. Oui, si les doctrines de la philosophie, de celle qui aime la sagesse, ont quelque valeur, c'est à l'opposé de l'égoïsme et de la fantaisie que remonte la religion. Si le spiritualisme a raison de croire que Dieu existe, parce que l'homme ne peut s'empêcher de le concevoir et de l'aimer, ce sont les plus nobles de nos tendances qui aboutissent à la piété. L'impuissance où l'on a toujours été de la détruire, établit enfin le droit souverain de la religion ; et ce droit, M. Feuerbach le proclame à sa manière.

En effet, lui-même ne peut se refuser à recommander une sorte de religion, que nous nommerons la mysticité du matérialisme, *materialismum mysticum*. Par une de ces inconséquences qui lui sont si habituelles, il propose à notre adoration, non pas un être matériel et particulier, mais un objet général, et à ce titre, intellectuel. Après avoir longuement soutenu qu'il n'y a de réel que les êtres à la fois physiques et individuels, il nous exhorte à remplacer le *Démon de l'arbitraire*, c'est-à-dire le Dieu des théistes[1], par cette chose collective et abstraite qui s'appelle l'espèce humaine. « Dieu, dit-il, est une personnification de la notion générique de l'homme, la divinité et l'immortalité humaines personnifiées[2]. » Il y a plus : cette nature générale, à bien voir, lui est une essence spirituelle, dont

[1] *Œuvres complètes*, T. V, p. 259.
[2] *De la nature de la religion*, p. 355.

les individus tiennent leur substance et à laquelle ils doivent sacrifier leur individualité. Se prêter, se donner à l'espèce humaine, voilà toute la piété. Quiconque pense aux autres est religieux ; quiconque ne pense qu'à soi est impie. La philanthropie est l'unique culte que comporte l'anthropologie. « Estime et aime par-« dessus tout, dans les autres aussi bien qu'en toi-« même, l'être humain, comme le Sauveur véritable, « comme la source primitive de toute félicité humaine ! « Point de salut hors de l'homme ! L'homme seul est « et doit être notre Dieu, notre juge, notre rédemp-« teur[1]. »

En voyant avec quelle énergie Feuerbach appuie sur la dignité de l'homme, on est doublement étonné de la haine d'antichristianisme qui domine dans ses prédications *humanitaires*. N'est-ce pas le christianisme qui a popularisé l'idée d'humanité, la *monanthropie*, sous l'égide du *monothéisme?* Plus de Juif, ni de Grec; plus d'esclave ni d'homme libre, mais tous membres d'une même famille, de la famille d'Adam et de celle du Christ, ce second Adam[2]. Point de différence entre la philanthropie véritable et cet amour du prochain, cette charité universelle, cette fraternité spirituelle, cette égalité devant Dieu, qu'enseigne et fait pratiquer l'Evangile. Mais quelle distance sépare l'humanisme chrétien de l'humanisme matérialiste ! Le premier donne à la famille humaine un père et une patrie invisibles

[1] *Œuvres compl.*, I, p. 246. — *Nat. du christian.*, p. 17, 71, 79 sqq. — *Philos. de l'avenir*, p. 11, 82.

[2] Ep. aux Galates, III, 28 ; Ep. aux Ephésiens, II, 14 sqq.

et immuables, le second ne lui accorde d'autre origine, ni d'autre avenir, que la nature physique, la mobile poussière du globe.

Une apothéose de l'humanité nous semble donc un hommage rendu indirectement au théisme même : elle proclame à son insu, sous le titre d'humanité, un objet immatériel et transcendant. « Etait-ce la peine de nier la religion naturelle et la religion positive pour inventer une nouvelle religion ? A quoi sert d'avoir supprimé l'absolu, l'idéal, le transcendant, pour venir proposer à notre culte, non pas une chose réelle, palpable, positive, mais un être abstrait, le genre humain, un être indéfini qui jamais ne se réalise, un idéal, un absolu[1] ? » Aussi les sectateurs conséquents de Feuerbach accusent-ils leur maître de manquer à son tour, et de courage d'esprit, et de rigueur scientifique. L'humanité, disent-ils, est une nouvelle idole, empruntée au spiritualisme ; l'individu ne peut adorer que l'individu, c'est-à-dire, soi-même... La conclusion est légitime. Partout où la volonté n'est rien, où la raison même n'est qu'une propriété secondaire de la nature physique, nul principe suprême n'est possible, ni en métaphysique ni en religion ; nulle loi générale, nulle sorte de divinité, ou de nature parfaite et éternelle. Dans la morale de Feuerbach, l'individu connaît-il un autre motif, une autre règle, que le besoin et la faiblesse ? Souffrant et dépendant, il recourt à d'autres individus et se ligue avec eux ; de là l'association, la famille et l'Etat. Ce n'est pas tout : l'amour même, qui

[1] M. Emile Saisset, *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1850.

nous est représenté comme la source et le but de la religion, se réduit en définitive à l'attraction sexuelle. C'est l'inclination de l'homme pour la femme, ou plutôt, du mâle pour la femelle, qui fait sortir l'individu de son isolement naturel. L'organisation morale et sociale, le devoir et le droit, n'ont pas d'autres fondements...

On pourrait douter que tel soit le terme du système qui nous occupe, lorsqu'on rencontre dans les OEuvres de Feuerbach tant de passages d'une couleur si différente. Il est vrai, ce philosophe exalte éloquemment les victoires que remportent sur l'égoïsme individuel l'amour désintéressé, le goût des arts, des lettres, des sciences, cette puissance spirituelle, enfin, qu'alors lui-même oppose à la « force propre de l'individu. » Mais le doute cesse, dès qu'on l'entend proposer, comme unique moyen d'améliorer l'espèce humaine, une simple réforme du régime alimentaire. La nourriture, disait-il en 1850, est le lien qui unit l'âme au corps, le principe qui identifie les deux substances. Le phosphore est la matière qui pense en nous. Plus le cerveau possède ou reçoit de phosphore, plus et mieux il pense[1]. Nourrissez donc l'homme de manière à y augmenter la mesure de phosphore. C'est l'usage des pommes de terre qui a amorti le feu des nations modernes ; remplaçons ce tubercule malfaisant par un

[1] Hegel avait, dans la *Phénoménologie*, jeté ce paradoxe (p. 260) : *l'esprit, c'est un os*. Comme le phosphore domine dans les os, Feuerbach aime mieux dire : *l'esprit, c'est du phosphore*. L'homme est ainsi transformé en ver luisant.

aliment qui électrise les corps, par la purée de pois. Le double progrès de la science et de la société dépend de la multiplication du gaz phosphorique[1]... Si quelque chose peut éclipser des plaisanteries pareilles, c'est le sérieux de quelques disciples, trouvant une application de ces maximes dans le nom même de leur maître, « ce *Porphyre* moderne[2]. »

En quoi Feuerbach prétend-il différer des athées et même des panthéistes du passé? « Ceux-ci, dit-il, n'ont expliqué la religion que par des raisons négatives, telles que la peur et l'ignorance; moi, je l'explique aussi par des causes positives, par la joie, la gratitude, la vénération, l'amour[3]. » Voilà des causes étrangement *positives!* Ce ne sont en effet, selon vous, qu'inspirations de l'égoïsme. Ailleurs, vous alléguez d'autres motifs : tantôt le besoin physique, tantôt une nécessité logique. Le besoin physique fait que l'homme révère comme Dieu l'objet qui le satisfait. Une nécessité logique nous force, d'abord de rassembler tous les individus dans la notion d'espèce, dans une idée générique, dans une unité suprême; puis, d'appeler Dieu cette même unité, qui cependant n'est qu'un mot[4]. Nous dépendons ainsi matériellement et intellectuellement, mais cette dépendance elle-même n'a point de cause; et ce qu'elle nous contraint de vouloir ou de

[1] Voyez, outre les *OEuvres compl.*, T. VIII, plusieurs articles intitulés *Les sciences nat. et la révolution*, dans les *Feuilles pour la conversat. littér.*, 1850. N° 268-271, p. 1082 sqq.

[2] *Feuer-bach* signifie littéralement *ruisseau de feu*.

[3] *De la nature de la relig.*, p. 38.

[4] *Ibidem*, p. 122.

penser, n'a point de valeur réelle, de portée objective : Dieu et le monde transcendant ne sont que des rêves, des illusions *subjectives!*... Quelque dextérité que l'on ait, sera-t-on jamais capable de dissimuler de telles contradictions?

Sera-t-on plus habile à persuader ceux mêmes que l'on propose à notre adoration, les hommes? « Les objets qui touchent immédiatement l'homme doivent seuls m'intéresser et m'occuper [1]. » Cette déclaration serait plus respectable encore, si l'homme auquel on prétend se dévouer n'était dès l'abord mutilé cruellement. Non, l'homme n'écoutera pas longtemps un docteur qui lui tient le langage suivant : « L'instinct physique est l'unique voix, l'unique parole de Dieu, *Verbum Dei*. Le devoir de la science est de rétablir dans tous leurs droits les sens excommuniés par l'idéalisme chrétien; ou de proscrire et de persécuter tout ce qui n'est pas conforme à l'unique précepte de morale : « Que chacun cherche ce qui lui est utile, *suum utile quærere*... [2] » L'homme a pourtant suivi, nous objectera-t-on, de l'autre côté de l'Atlantique, dans la vallée d'Utah, Joseph Smith, le fondateur du mormonisme. Là, toute foi se résume en ces mots : Travaillez et jouissez, soyez riches et ne pensez qu'à satisfaire vos passions! Là règne si généralement la polygamie, qu'un homme ayant une douzaine de femmes est méprisé, comme un célibataire inutile et impuissant. Là, Dieu est défini « un être qui a un corps et des mem-

[1] *Œuvres compl.*, T. V, p. 228.
[2] *Ibidem*, T. V, p. 245, 267.

bres, qui mange, boit, aime et hait. » Là, enfin, la Divinité du spiritualisme est ainsi bafouée :

« Adorez-le, ce Dieu sans membres et sans vie !
« Pour nous, c'est un Dieu mort; suivez votre folie!
« Adorez le néant! [1] »

Ce qui a été déjà réalisé dans le nouveau monde, le sera bientôt, ajoute-t-on, dans l'ancien. Ne tenons-nous pas d'excellents germes de ce progrès prochain, dans les efforts tentés par Saint-Simon, Charles Fourrier, Jérémie Bentham, Robert Owen [2]? Oui, nous avons vu, à plusieurs reprises, essayer « le lourd scandale de l'émancipation de la chair, » comme disait Schelling; mais, et cela nous suffit, nous avons entendu aussi les plus pauvres d'entre les pauvres reconnaître que le matérialisme athée avait seulement enrichi la langue, et de quelques barbarismes seulement.

Cependant, plus d'un sectateur de M. Feuerbach considère le mormonisme même comme un reste de superstition. Pour ce parti conséquent autant qu'extrême, la philosophie spéculative s'appelle *critique absolue*, c'est-à-dire nihilisme radical; la philosophie pratique, *individualisme total*, c'est-à-dire égoïsme effréné. Après avoir, avec Feuerbach, reproché à l'Evangile et à l'Eglise d'avoir *célestisé* ou *déshumanisé* le genre humain [3];

[1] Voyez un piquant article de M. Phil. Chasles, dans le *Journal des Débats*, 19 octobre 1854.

[2] Voyez M. Ch. Grün, *Le mouvement social en France et en Belgique*, 1845 (en allemand), p. 404 sqq.

[3] *Verhimmelt*, *entmenscht*.

après nous avoir invités à revenir au paganisme, à l'*humanitarisme* [1], ce groupe n'hésite pas à traiter la *pure humanité* de Feuerbach, et son *amour mystique*, ainsi que lui-même avait traité les puissances idéales de Hegel, comme autant de fantômes abstraits, ou de mots vides de sens. Le sensualiste libéral, M. Feuerbach, pensant que l'homme est Dieu pour l'homme, *Homo homini Deus* [2], leur semble plus éloigné du vrai que Hobbes, le matérialiste despote, voyant dans l'homme naturel une sorte de loup, *Homo homini lupus*. L'amour des hommes, l'*anthropolâtrie*, leur paraît le culte le plus creux, et ne leur présente qu'un seul avantage, celui de préparer, contre son gré, l'époque de l'adoration de soi, l'*autolâtrie* [3]. Cette époque n'est-elle pas inévitable, irrésistible? Quel homme faut-il suivre et adorer, en réalité? L'homme collectif, ou l'homme genre. Mais ce sont-là des abstractions. Nous voyons des individus, et non l'espèce. Or, encore une fois, lequel de ces individus doit être obéi et révéré? Est-ce vous, ou bien vous? Mais vous n'êtes pas d'accord entre vous! Dans l'incertitude, je m'en tiens à moi-même, je me considère comme incomparable et *unique* en ce monde, et je sacrifie sans hésiter tout à moi seul. « Achève, avait dit Dieu à Job, achève et fais-le Dieu tout à fait! »

C'est ainsi que raisonne un disciple devenu fameux, sous le pseudonyme de Max Stirner, dans l'ouvrage in-

[1] *Menschheitthum*.

[2] *OEuvres compl.*, T. V, p. 272.

[3] Voyez la *Revue trimestrielle* de Wigand, 1845. T. III, p. 111 sqq.

titulé *L'Unique et sa propriété* [1]. Cet auteur, à plusieurs égards incontestablement habile, n'a pas peine à démontrer à son maître ces trois choses. Premièrement, s'il n'y a de réel que l'individuel, nul n'est autorisé à supposer un être absolu et illimité, tel que l'humanité, car l'individuel est relatif et limité. En second lieu, s'il n'y a de certain que le physique, nul n'est reçu à admettre une qualité inaccessible aux sens, comme l'amour des hommes. Enfin, si l'humanité et l'amour des hommes sont des chimères, des débris de spiritualisme et de mysticité, l'individu ne peut et ne doit aimer que soi-même; de telle manière que chacun est son propre Dieu, *Quisque sibi Deus*... Quelle sera la propriété de l'individu? Toutes choses, car toutes sont à Dieu, à celui qui a un droit sans mesure au bonheur infini: *Suum cuique*, ou *Cuique omnia*. En vertu de sa souveraineté, le *moi* de chacun peut et doit tout être, tout avoir. Tel est le dernier mot et l'abrégé nécessaire de l'*autolâtrie*.

En présence de cette conclusion, Feuerbach s'est réfugié dans une restriction que l'ami de Babeuf comme de Lalande, le *Pibrac moderne*, avait établie, après le règne d'Holbach : « Qui répugne à vivre moralement, disait Sylvain Maréchal, ne peut prétendre au privilége de se passer de Dieu. »

« *L'homme vertueux, seul, a le droit d'être athée.* »

Feuerbach, toujours au risque de se contredire, ad-

[1] *Der Einzige u. sein Eigenthum*, 1843. Comp. M. Feuerbach, *Œuvres compl.*, I, p. 351.

met une *nature supérieure* et une *nature inférieure*, et exige que celle-ci se soumette à celle-là, ou que l'élément *médiatement sensible* commande à l'élément *immédiatement sensible*. Scolastique absurde, qu'un pareil tissu de distinctions subtiles, si l'on en croit, tantôt MM. Moleschott et Vogt, qui parfois ont l'air d'envier le cynisme d'un La Mettrie; tantôt MM. G.-E. Engel, Cuno Fischer, Fr. Harms, Hoppe et Prantl, qui rappellent soit la triste habileté d'Helvétius, soit l'apparente sévérité du *Système de la nature*, soit même quelques-unes des qualités d'Oken ou de Blasche.

Nous voudrions être dispensé de mentionner le naturalisme d'une secte qui surpasse Feuerbach en violence, sans l'égaler souvent par le talent. Mais, si nous la passions tout à fait sous silence, elle nous accuserait d'avoir peur. Esquissons-en les traits principaux, après avoir rappelé qu'ils composent, non une conséquence normale et légitime, mais une monstrueuse excroissance, de la pensée allemande; et comme une justification moderne de ce mot dont « l'ironie, dit Lamennais, glace l'âme d'un effroi surnaturel : *Voilà qu'Adam est devenu comme l'un de nous!* »

On connaît l'antique hypothèse, dont part cette nombreuse école : *la matière est éternelle*. Point d'autre réalité, d'autre infinité, d'autre divinité ! Ses mélanges et ses variations, ses transmutations *circulaires* constituent ou produisent toutes choses. L'esprit humain résulte de la manière dont les éléments du corps sont combinés. L'identité de la conscience est un écho de l'unité du corps. Le cerveau est l'endroit où cette

unité se concentre et se prononce. La conscience est donc la représentation que le cerveau a du cerveau; et distinguer l'âme du cerveau, c'est distinguer le cerveau de lui-même [1]. Toutes nos idées, nos inclinations, nos résolutions viennent, d'une part, des impressions sensibles, source primitive de toute connaissance; d'autre part, de notre organisation, dont le caractère spécial forme ce que l'on a nommé jusqu'ici la *nature morale*. La liberté, cette faculté qu'aurait la volonté de se déterminer par elle-même, est une illusion, causée par une psychologie inintelligente, mais propagée par une religion trompeuse et cruelle, puisqu'elle livre l'homme à une discorde intérieure. Ouvrage de la nature, l'homme ne doit écouter, en morale, aucune autre voix que celle de la nature. Lorsque, refusant de l'écouter, il commet ce qu'on appelle des crimes, il prouve qu'il est malade. En ce cas, il faut lui donner des soins physiques et le guérir; puis, le rendre à la société et à la nature.

Voilà tout le *credo* du plus récent *anthropologisme*. S'il a néanmoins fait tant de conquêtes, c'est que ses chefs ont réussi à persuader au public qu'il était l'unique philosophie compatible avec les sciences à la mode, les sciences naturelles. Mais, par bonheur, il s'est aussi trouvé, parmi nos contemporains, des physiciens excellents, qui ont osé démentir cette assertion, au nom même des études physiques. La nature matérielle, répliquent les C.-Ph. Fischer, les François Hoffmann et les Perty, nous apprend elle-même que les

[1] Comparez, ci-dessus, T. I, p. 198 sqq.

propriétés perçues par les sens dépendent de l'excitation de notre organisme, qu'elles ne renferment pas l'essence des choses extérieures, qu'ainsi la connaissance de ces propriétés appartient à une autre sphère que la sphère des sens. Elle nous apprend de même que la matière est seulement un phénomène, un mode ou moyen servant à manifester tels états, tels rapports de forces insaisissables, ou d'êtres immatériels. Elle enseigne à sa façon que l'observation physique exige absolument, du côté de l'observateur, des dispositions spéciales, des attentions, des intentions, des talents et des vues, toutes choses qui dérivent d'une puissance étrangère à la vie purement physique. Elle déclare donc que ce nouvel épicurisme est une hypothèse superficielle. Il croit éluder les difficultés du premier problème de la connaissance humaine, en se contentant d'apparences grossières, à peine suffisantes pour contenter la curiosité d'un charbonnier. Quant à ses affirmations, plus frivoles encore, sur l'organisation toute corporelle et la destination tout égoïste de l'homme, elles sont amplement démenties par la philosophie même dont nos matérialistes se portent les continuateurs et les interprètes autorisés. Kant et Fichte n'ont-ils pas expulsé le sensualisme du domaine de la morale? Schelling et Hegel ne l'ont-ils pas banni de l'empire des sciences spéculatives? Hegel, sans doute, eut le tort de faire dissoudre la morale dans la logique, mais du moins voulut-il y absorber aussi la physique; tandis que ses faux partisans sacrifient à la physique et la morale, et la logique. Tous les idéa-

listes d'Allemagne ont fait voir, à l'aide de la physique même, que la nature obéit à l'esprit, qu'elle suit une législation absolument sage, l'ordre établi par une parfaite intelligence. « *L'éternité de la matière et la toute-puissance de ses transmutations*[1], » loin d'expliquer la constitution d'un esprit, ne suffisent pas même pour rendre compte de la formation d'une plante, ou d'un cristal. Ces mots gigantesques sont, en physique, des fictions stériles; en métaphysique, en morale et en théologie, ce sont des rêves exorbitants et contradictoires, aussi funestes que monstrueux[2].

Cependant, ce n'est pas seulement comme matérialiste, c'est aussi comme antichrétien, que Feuerbach fut dépassé de divers côtés. Sous cet aspect, il tient une sorte de milieu entre David Strauss ou Bruno Bauer, et l'érudit Daumer.

Personne n'ignore que, fidèle encore à Hegel, le docteur Strauss considérait le christianisme comme une phase nécessaire de l'histoire humaine, comme un progrès marqué sur le judaïsme et le paganisme, comme une forme inférieure à la philosophie moderne, mais constamment utile à ceux qui ne peuvent atteindre à la philosophie. « Que le christianisme et la philosophie, disait-il, suivent en paix chacun leur chemin, et ne songent pas à s'inquiéter l'un l'autre[3]! »

[1] *Die Allgewalt des Stoffwechsels.*

[2] Voyez M. C.-Ph. Fischer, d'Erlangen, *La fausseté du sensualisme et du matérialisme*, 1853; — M. François Hoffmann, Introduction aux OEuvres complètes de Fr. Baader, T. III, 1852; — M. Perty, de Berne, *Ce que signifie l'Anthropologie pour les sciences naturelles et pour la philosophie*, 1853.

[3] *Dogm. chrét.*, 1840, I, p. 356.

D'après Feuerbach, le christianisme, comparé au paganisme, n'est pas un progrès : ce sont deux directions différentes d'un même égarement. Le paganisme est coupable d'immoler l'individu à l'espèce ; le christianisme, d'immoler l'espèce à l'individu. Chez les païens, l'imagination, sans nul souci des besoins du cœur, s'abîme dans les joies et les splendeurs terrestres. Parmi les chrétiens, elle se plaît à s'humilier et à s'abaisser, à porter le joug de l'âme. Elle fait passer pour réalités les fantômes sortis, tantôt d'une âme extravagante et insatiable, tantôt d'un cœur égoïste et malade.

Le procédé dissolvant que Strauss avait mis en œuvre contre le Nouveau Testament, est appliqué par Feuerbach, non-seulement au christianisme, mais à toutes sortes de cultes. L'essence même de la religion lui semble, ce que l'Evangile paraissait à Strauss, une espèce de mythologie. Dieu lui-même, le Dieu des panthéistes comme celui des théistes, est pour Feuerbach ce que le Christ était à Strauss, une construction poétique, un mythe. Le mythe se forme, selon l'auteur de la *Vie de Jésus,* partout où la poésie prête un vêtement historique aux notions qui dominent à une époque donnée. L'idée hébraïque du Messie, qui avait encore cours et crédit dans les premières communautés chrétiennes, devint aisément l'idée ecclésiastique du Christ. Jésus de Nazareth, un jeune rabbin, baptisé comme d'autres rabbins par Jean-Baptiste, avait annoncé sa doctrine avec la ferme conviction qu'il était le Messie prédit, et avait excité la haine du sacerdoce juif, qui le

fit crucifier. Il suffisait donc de transporter à ce docteur innocent les attributs accordés par l'Ancien Testament au futur Libérateur d'Israël ! Néanmoins, en terminant sa *Vie de Jésus*, Strauss s'incline, à la manière de Hegel, devant le Christ. « C'est l'être, dit-il, dont la conscience de soi révéla et réalisa l'unité du divin et de l'humain avec tant d'énergie, qu'elle anéantit tous les obstacles opposés à cette unité, dans toute l'étendue de son âme et de sa vie. A cet égard, il est unique et incomparable, dans les annales de l'histoire universelle; bien que la connaissance religieuse, conquise par lui et alors énoncée pour la première fois, puisse pourtant toujours être purifiée et perfectionnée par la marche progressive de l'esprit humain [1]. »

Au jugement de Bruno Bauer [2], M. Strauss errait encore à travers les brouillards d'une très mystique hypothèse sur la tradition chrétienne. Aussi, ce nouveau *critique* ne se contente-t-il plus de croire que le mythe du Messie a été composé par l'imagination des premières communautés chrétiennes. Il veut savoir par qui et comment cette fiction a été répandue ou introduite dans l'Eglise. Saint Marc, dit-il, voilà visiblement l'évangéliste primitif; car c'est celui qui regarde encore comme des faits naturels la conception et la naissance de Jésus. Les autres écrivains du Nouveau Testament, au lieu de se borner à copier saint Marc, l'altérèrent

[1] *Vie de Jésus*, Dissertation finale.

[2] *Critique de l'histoire évangélique selon les auteurs synoptiques et selon saint Jean*, 1841-42. Consultez aussi la *Bibliothèque des libres penseurs allemands au XVIII[e] siècle*, publiée par MM. Bruno et Edgard Bauer.

en théologiens, sous l'influence de différentes vues purement dogmatiques. Le Christ est donc l'ouvrage de la fantaisie théologique. La religion, telle qu'elle se dessine généralement dans la Nouvelle Alliance et dans l'Eglise, est une sorte de scission interne de la conscience de soi. Cette scission a pour effet de représenter la nature propre de la conscience personnelle comme une puissance distincte et même opposée. Elle est déplorable, parce qu'elle « suce, avec l'avidité d'un *vampire*, le sang et la sève, les forces et la gloire de l'humanité, la nature comme l'art, la famille comme la nation et l'Etat. » Un *moi* desséché et impuissant, c'est là ce que l'Evangile laisse subsister sur les ruines d'un monde qu'il se vante d'avoir anéanti, du monde vivant et créateur. Le christianisme est inférieur au paganisme, par ses origines mêmes. L'esprit du peuple juif, dont il procède, avait étouffé les beaux-arts, en même temps que la nature. Quant à la personne du Christ, si l'on pouvait la considérer comme un être véritablement historique, il faudrait l'abhorrer de toute son âme ; tant elle est contraire aux sentiments naturels et universels de l'humanité !...

S'il s'intéresse faiblement à ce qui tourmente M. Strauss, à la théologie dogmatique, M. Feuerbach s'inquiète moins encore de ce qui préoccupe M. Bruno Bauer, de l'histoire évangélique [1]. Il n'attaque le christianisme que comme le plus bel exemplaire de ce grand rêve, de cette grande déception, qui s'appelle religion. Non-seulement le Christ, tel que les évangélistes

[1] Voyez *De la nature du christianisme*, préface.

le dépeignent, lui paraît mériter le titre d'*apôtre de l'amour;* mais, à ses yeux, le christianisme n'est devenu une source de crimes et de douleurs atroces, que pour avoir abandonné la voie que Jésus avait suivie ou tracée, pour avoir substitué la *foi* à l'*amour*, et remplacé la charité, la liberté, l'humanité, par un dogme, par un code, par une Eglise.

Il est plusieurs articles sur lesquels M. Feuerbach s'égare aussi beaucoup moins que le savant et intempérant M. Daumer. Par ses curieux travaux d'histoire et d'archéologie, sur le *Culte de Moloch chez les anciens Hébreux*, sur les *Mystères de l'antiquité chrétienne*, celui-ci plaide doctement et obstinément pour l'antichristianisme de Feuerbach. Il exige à son tour que nous options entre le titre avilissant de *chrétien* et l'honorable caractère d'*homme;* que nous fassions *la volonté de l'homme*, et non celle de Dieu; mais il n'indique pas avec plus de précision de quel *homme* il s'agit, et en quoi la volonté divine diffère de la volonté de l'homme véritablement humain, de l'homme spirituel. Le principal tort du christianisme, suivant Daumer, c'est son goût décidé pour la spiritualité : l'Evangile s'acharne à combattre l'être naturel et réel des choses, la matière et la chair, comme si cet être était le mal et le péché, le diable même. Le christianisme a remplacé la réalité par un monde imaginaire, qu'il donne pour idéal, mais qui est un monde hérissé de sombres abstractions, ou peuplé de fictions antipathiques à notre nature primitive. Au reste, cette négation, à la fois creuse et despotique, cette cause détestable de toutes

les horreurs qui souillent l'histoire de la chrétienté, est bien plus ancienne que la prédication de l'Evangile. Parmi les tribus phéniciennes, elle s'appelait le culte de Moloch. Ce culte de sacrifices vivants était la religion originelle des Hébreux. Le terrible Jéhova se plaisait à brûler et à consommer. En offrant des holocaustes humains, les Juifs adoraient une divinité indigène, et non une idole étrangère. Grâce aux influences civilisatrices de l'*humanisme,* cette idolâtrie sauvage fut insensiblement adoucie, même dans la dure Palestine. Là, cependant, survécut une secte aveuglément attachée à l'antique barbarie. Elle triompha fortuitement, par l'incompréhensible ascendant de Jésus. Peu à peu elle réussit, tantôt à miner, tantôt à chasser la culture grecque ; partout à établir une théocratie oppressive, mystique et sanguinaire, aussi astucieuse qu'implacable, une tyrannie d'esprit qu'expriment tour à tour l'Inquisition, avec ses tortures et ses *auto-da-fé,* et l'Ordre de Jésus, avec ses artifices corrupteurs...

C'est un si bizarre mélange de faits et de fictions, un tel amas d'exagérations, de contradictions et de paradoxes passionnés, que M. Daumer nous offre gravement comme une histoire *critique.* Dans un plus récent ouvrage, *La Religion du nouvel âge du monde* [1], il s'efforce de se contenir, sans changer le fond de ses théories. Il y soutient encore que tout le christianisme se réduit à ceci : exiger que l'homme se sacrifie à Dieu, et lui livre tout ce qu'il aime, la nature et la vie, le monde et l'humanité. Si cette religion, malgré tant

[1] *Religion des neuen Weltalters,* 1850, 2 volumes.

d'impostures, se perpétue à travers les siècles, c'est uniquement parce qu'elle a l'odieux secret de faire durer les maladies internes de l'homme, ses passions les plus aigres et les plus noires[1]... L'espèce humaine n'est donc pas ce que vous disiez, naturellement belle et pure. Ou serait-elle moins imparfaite dans les contrées que le christianisme n'a pas encore perverties? Cette foi surannée serait singulièrement énergique, si elle eût été capable d'étouffer à tel point tous les fruits spontanés de la nature humaine, les plus beaux fruits de l'humanisme. Qui lui prêterait une puissance si étendue, si excessive? Pourquoi trouve-t-elle toujours de nouveaux auxiliaires, dans la science laïque même? N'y aurait-il pas enfin quelques affinités entre le christianisme et les éléments les plus solides de la culture classique? Par la manière dont il résout, ou plutôt écarte ces simples questions, Daumer montre qu'il aime, soit à défigurer l'histoire, soit à ignorer la nature humaine.

Peut-être avons-nous cependant tort de compter M. Daumer parmi les athées du jour. Personne ne repousse plus hautement l'irréligion d'un Feuerbach. Son ambition se borne à remplacer le théisme chrétien par un *théisme naturel*. J'ai foi, dit-il, dans un être souverain, qui ordonne tout, qui aime tous, et que proclament les beautés et l'habile organisation du monde. Les traces de la suprême sagesse étant moins visibles dans les événements de l'histoire humaine que dans les phénomènes de la nature physique, c'est surtout

[1] *Religion du nouvel âge du monde*, T. I, p. 108 sqq.

au dehors qu'il faut chercher Dieu. De là une affirmation, que la logique doit qualifier de paralogisme, sinon de sophisme : « Dieu, c'est la nature même, rien que la nature [1]. » A la vérité, continue Daumer, le Dieu-Nature n'est pas cette force sans nom, qui agit sans intelligence, qui arrive uniquement par l'homme à la conscience de soi. Non, c'est une conscience primitive, une intelligence qui sait qu'elle crée [2]... C'est beaucoup dire, c'est trop dire, si l'on songe que l'auteur soutient ensuite que la nature crée avec conscience dans les moindres fonctions, les moindres détails de l'univers. La conscience, ainsi comprise, n'est plus ce qu'elle signifie pour les théistes et pour l'humanité. Aussi avons-nous peine à croire que Daumer laisse à ce mot son acception propre. Toujours est-il, qu'après avoir refusé de distinguer entre une Nature infinie et une Nature finie, et avoir prétendu expliquer toutes les combinaisons organiques par une force divine, douée de conscience et immédiatement inhérente à l'organisme même, il s'abstient de rendre compte des faits qui certes s'accomplissent sans conscience. Il ne voit pas que, si la nature agit partout avec une égale conscience, elle n'a véritablement conscience nulle part, et n'est alors qu'une sagesse qui s'ignore, qu'un art aveugle. Cette conclusion, toutefois, Daumer la répudie avec indignation : une Nature pareille, s'écrie-t-il, ne saurait devenir l'objet d'une *religion nouvelle!* C'est parce que nous souscrivons à cette déclaration,

[1] *Religion du nouvel âge du monde*, II, p. 106 sq.

[2] *Ibidem*, II, p. 48 sqq., 108 sqq.

que nous réclamons à notre tour contre l'identité qui, selon le prétendu théiste de 1850, existe entre Dieu et la Nature.

En dépit de tous ces écarts et de ces faux raisonnements, l'essai tenté par M. Daumer nous semble un indice heureux. N'atteste-t-il pas que l'athéisme n'est plus goûté, même des plus habiles sectateurs de M. Feuerbach ? D'autres noms, au surplus, serviraient à constater le même symptôme. Chaque jour voit croître le nombre des écrivains qui du moins cherchent à rendre le matérialisme moins violent, moins destructif, ou qui vont même jusqu'à défendre la religion méconnue et outragée.

Une des plus remarquables d'entre ces tentatives, trop timides encore, est due au plus ingénieux des anciens rédacteurs des *Annales allemandes*[1], si fin connaisseur de l'antiquité classique et des beaux-arts, M. Arnold Ruge[2]. Loin de travailler à extirper aussi la religion, à force de la représenter comme une forme de l'égoïsme ou comme la source de la bassesse, Ruge la proclame une sphère indestructible, essentielle à la vie humaine, née du sublime besoin de s'élever au-dessus de tout égoïsme, fille enfin du divin enthousiasme pour l'idée universelle. Quoiqu'il lui refuse, avec Feuerbach, un but spécial et un objet surhumain, quoiqu'il y voie seulement un instrument pour réali-

[1] D'abord *Annales de Halle*, puis *Annales allemandes*, cette Revue eut pour principaux rédacteurs, outre Théod. Echtermeyer et Arn. Ruge, ses fondateurs, Strauss, B. Bauer, Feuerbach, Stahr, Nauwerck et Fr. Théod. Vischer, l'auteur du meilleur traité moderne d'*Esthétique*.

[2] Voyez ses *Œuvres complètes*, 1847, 7 volumes.

ser l'idéal de la vie, un moyen de perfectionner encore les beaux-arts et d'ennoblir l'existence humaine, il la déclare pourtant l'effet du mouvement le plus généreux de notre âme vers l'idéal.

Dans un esprit analogue, l'auteur d'une *Politique nouvelle*, M. Frœbel, regarde la religion comme le rapport le plus élevé que l'homme puisse soutenir avec l'idéal le plus universel [1]. Il fait un pas de plus, en demandant l'institution d'un dogme et d'un culte, d'une Eglise complète, propre à changer nos instincts naturellement religieux en une source permanente d'amour et d'enthousiasme. L'éloquence de l'enseignement, celle des arts plastiques, la poésie, la peinture, la musique, tout doit être mis au service de l'*idéal religieux* [2]. Cet idéal prend ainsi le rang que l'espèce humaine tenait chez Feuerbach. Il devient même un principe supérieur à l'humanité, un principe primitif et indépendant, un de ces principes que Feuerbach avait qualifiés de songes ou d'abstractions.

Un autre adhérent de l'humanisme, M. A. Biedermann, tâche de sauver la religion, en démontrant qu'elle n'est, ni une notion spéculative, ni un rêve égoïste, mais qu'elle forme une disposition fondamentale, intérieure à la fois et pratique [3]. Elle lui semble constituer une situation invariable, une relation éternelle : l'idée de Dieu change, et doit changer selon les climats et les temps ; mais le besoin religieux même ne

[1] *Politique nouvelle*, I, p. 526-534.
[2] *Ibidem*, II, p. 85, 82.
[3] *Théologie libre*, p. 82, 64.

saurait ni varier, ni passer, ni périr. Comment expliquer la présence universelle de ce besoin insurmontable ?... Nous regrettons de voir reparaître ici (qu'on nous pardonne l'expression) la *manie feuerbachique*. Le principe religieux n'est autre chose, répond M. Biedermann, que le rapport d'un *moi* individuel et fini avec sa nature absolue et infinie. Aussi la religion consiste-t-elle, non pas à connaître Dieu, mais à savoir que l'on est avec lui dans une relation active et intime... Doctrines erronées, d'abord en ce qu'un être intelligent est incapable d'entretenir un rapport, sans vouloir connaître l'objet auquel ce rapport l'unit ; puis, en ce que toute relation pratique suppose un ensemble de notions spéculatives. L'intention qui dirige M. Biedermann est plausible, mais visiblement insuffisante. En confinant la religion dans une action intérieure, dit-il, on la garantit des critiques de l'érudition et des négations philosophiques. Nullement. Si la science était en état d'anéantir les parties théoriques de la religion, croyez-vous qu'elle en respecterait encore les éléments pratiques ? Concluez plutôt que ses adversaires ne consentent à tolérer le côté actif de la foi, que parce qu'ils se sentent hors d'état d'en détruire les racines, et pratiques et spéculatives.

C'est là ce qu'ont établi, avec talent, avec savoir, parfois avec éloquence, d'anciens disciples de Hegel, ramenés au vrai théisme par les violences mêmes du matérialisme contemporain. MM. Jules Schaller, F.-A. de Schaden et Schwarz discutèrent à fond et mirent en pièces les argumentations impétueuses de

Feuerbach[1]. M. Maurice Carrière, en qui l'on retrouve plusieurs traits propres au pays abandonné par ses aïeux, combattit l'athéisme moins directement, mais avec une sagacité souvent plus originale, dans des *Discours religieux*, semblables à ceux dont Schleiermacher et Frayssinous avaient charmé le commencement de notre siècle. Mais les coups les plus fréquents et les plus vigoureux furent portés à l'ennemi commun par les rédacteurs si variés d'une Revue, déjà mentionnée avec autant de gratitude que d'estime, à laquelle président MM. Fichte, Ulrici, Weisse et Wirth, les *Annales de philosophie et de théologie spéculative*[2]. Une croyance, en possession d'un organe si solide et si énergique, aurait tort de redouter le triomphe de l'erreur et du sophisme. Il n'est pas au pouvoir de l'erreur de changer réellement la nature de l'homme, ou, comme dit Géronte, de placer le cœur du côté droit et le foie du côté gauche. Il n'est pas donné au sophisme de nous aveugler pour toujours sur la nature même des choses, sous prétexte de nous transporter dans les tabernacles paisibles de l'humanité à venir. Que les représentants de cette opinion, de plus en plus respectée, redoutent moins encore une réforme sociale assortie à de si désastreuses théories! Pareille réforme sera inexécutable, tant qu'il sera vrai que la liberté ne peut subsister sans l'appui et le contre-poids de la piété. Quiconque pré-

[1] Voyez l'*Exposé critique de la phil. de L. Feuerbach*, par Jules Schaller, 1847; — *Lettre à M. le Dr L. Feuerbach*, par F.-A. de Schaden, 1848; — *La nature de la religion*, par M. Schwarz, 1847. T. II.

[2] Voyez spécialement l'article consacré par M. Fichte au livre de M. Feuerbach sur le *Christianisme*, 1842, p. 115 sqq. (T. IX, I.)

tend affranchir les hommes par l'athéisme entreprend une œuvre semblable aux innovations de Joseph II[1]. « *Il fait toujours le second pas avant le premier,* » disait de ce prince le grand Frédéric.

Quant au dédain avec lequel les Gargantua du panthéisme, ou les Pantagruel de l'athéisme, affectent d'accueillir les objections et les réflexions provoquées par leur *mégalanthropogénésie* morale et politique, vous vous en consolerez par les paroles de l'écrivain qui a le mieux peint la nécessité de la religion pour un peuple libre, dans une contrée où règne le principe d'égalité, dans cette civilisation des Etats-Unis d'Amérique, si différente, il est vrai, de la société tant vantée des Mormons. « Il y a bien des choses qui me blessent dans les matérialistes, dit M. Alexis de Tocqueville[2]. Leurs doctrines me paraissent pernicieuses, et leur orgueil me révolte. Si leur système pouvait être de quelque utilité à l'homme, il semble que ce serait en lui donnant une modeste idée de lui-même. Mais ils ne font point voir qu'il en soit ainsi ; et, quand ils croient avoir suffisamment établi qu'ils ne sont que des brutes, ils se montrent aussi fiers que s'ils avaient démontré qu'ils étaient des dieux. »

[1] Voyez l'ouvrage de M. Ch. Grün, *Le mouvement social en Belgique et en France*, 1845.

[2] *De la démocratie aux Etats-Unis d'Amérique*, T. III, p. 293.

# CHAPITRE III.

## ADVERSAIRES DE HEGEL : HERBART ET SCHOPENHAUER.

« En métaphysique et en psychologie, Herbart essaye de tout expliquer par un principe de mécanique ; et ailleurs il veut cependant déduire de la notion de but la foi dans la Providence... Contradiction qu'il ne lève pas et qui lui interdit d'apercevoir Dieu dans l'univers. »
M. TRENDELENBURG.

« L'idéalisme de Schopenhauer est sceptique et empirique, car il nie la raison directement et absolument... Son aperçu dominant, c'est qu'un principe de volonté agit en toutes choses, dans les plus basses comme dans les plus hautes. »
M. E.-H. FICHTE.

Quoique combattu par ses disciples matérialistes avec une animosité singulière, Hegel rencontrait ailleurs des antagonistes plus redoutables. Nous avons déjà écouté, comme tels, Schelling et Schleiermacher, Eschenmayer et Krause, Baader et J.-J. Wagner. D'autres noms devraient être cités à présent. Nous rappellerons premièrement celui qui eut la gloire d'élever une école considérable, à côté même de Schelling et de Hegel, et qui s'intitulait le dernier sectateur fidèle de Kant, mais un sectateur venu vingt-cinq ans après son maître, « un kantien de 1829. » Herbart est le chef d'une école, plus nombreuse que bien connue, dont Leipzig est la principale résidence.

Si l'on consulte son savant biographe[1], Jean-Frédéric Herbart, né à Oldenbourg le 4 mai 1776, s'était familiarisé dès l'enfance, par la lecture autant que par l'instruction religieuse, avec les doctrines de Leibniz, comme avec celles de Kant. Il se rendit à Iéna l'année même où Fichte commençait d'y enseigner. Ses progrès rapides, il les attribua plus à l'influence exercée sur lui par la conversation journalière de ce professeur, qu'au concours actif prêté à une société littéraire que les étudiants avaient formée entre eux. Longtemps après s'être hostilement séparé de Fichte, il reconnut publiquement les obligations qu'il lui avait eues. Herbart n'avait que vingt ans, lorsqu'il osa discuter les premiers ouvrages de Schelling. Ce début n'intéresse aujourd'hui que comme témoignage d'une antipathie précoce pour l'idéalisme. Peut-être cette antipathie fut-elle cause aussi de l'ardeur, avec laquelle il se détourna bientôt de la spéculation allemande et s'adonna à la philosophie grecque. Par une sorte de contradiction, toutefois, il cultiva les mathématiques avec non moins de ferveur. L'occasion de cet engouement lui fut offerte par la position qu'il venait d'accepter en Suisse. En 1797, il y était devenu le précepteur d'élèves qui avaient surtout besoin de ce genre de connaissances. Tandis qu'il se plongeait dans l'algèbre et la géométrie, il revenait sans cesse aux problèmes soulevés par Fichte ; et insensiblement l'idée du *moi* fut mise en rapport immédiat avec les éléments des sciences exactes. Les choses de l'âme prirent dans son es-

[1] M. Hartenstein, en tête des *Opuscules philos.* de Herbart.

prit la forme de quantités, de grandeurs mathématiques.

Après être revenu dans le Nord, en 1800, Herbart passa quelque temps à la campagne, aux portes de Brême, chez un intime ami, et semblait absorbé par des travaux sur l'éducation. Il les publia dès 1802, époque où il s'établit à Gœttingue, qui lui avait accordé le droit d'enseigner. Sa dissertation inaugurale annonçait déjà un système complet, dont la partie faible était encore la spéculation. Aussi l'auteur s'appliqua-t-il à celle-ci de préférence, et fit paraître en 1808 ses *Problèmes principaux de la métaphysique*. Ce livre lui fit ouvrir la chaire de Kant. Les vingt-quatre années passées à Kœnigsberg, il les partageait entre ses leçons de philosophie, et les soins qu'il donnait à un *Séminaire de pédagogie*, son utile création. Ses écrits les plus importants furent aussi composés à Kœnigsberg : ce sont l'*Introduction à la philosophie*, la *Psychologie*, la *Métaphysique générale*. Il eût désiré succéder à Hegel dans Berlin, mais il dut se contenter de recueillir l'héritage de l'*Aenésidème moderne*, G.-E. Schulze. C'est en 1833 qu'il revint à Gœttingue, pour y rencontrer de vives sympathies et sans laisser de longs regrets à Kœnigsberg, où M. Rosenkranz le remplaça[1]. Une apoplexie foudroyante, en l'éteignant le 14 août 1841, enleva trop tôt, non-seulement un penseur d'une perspicacité rare, d'une concision originale, d'une science étendue, forte, féconde en aperçus profonds, mais un

[1] Voyez l'écrit de M. C. Thomas : *Kant, Herbart et le professeur Rosenkranz*, 1840.

homme remarquable par la droiture du caractère et l'élévation des sentiments. L'énergie de sa volonté s'était révélée par une confiance inébranlable, opposée durant vingt-cinq ans à l'indifférence du public. Ce n'est que vers 1830 qu'il avait fixé l'attention générale. Après sa mort, ses partisans imitèrent ceux de Hegel, en réunissant ses Œuvres, consacrées à plus de cinquante sujets divers. M. Hartenstein et M. Drobisch ont rendu service au *herbartianisme*, en en transportant la pépinière de Gœttingue à Leipzig. Si justement estimé comme mathématicien, M. Drobisch nous intéresse spécialement, pour avoir complété le système, en y ajoutant une théologie. Lorsque son esprit sévère eut considéré ce système, non plus comme une hypothèse ingénieuse, mais comme la vérité même, MM. Bobrik, Exner, Griepenkerl, Kern, Lotze, Rëer, Strümpell, Taute, C. Thomas, Th. Waitz, Wittstein, A.-R. Zimmermann, le professèrent avec encore plus d'élan ou plus de dévouement. L'influence exercée par eux sur grand nombre d'autres penseurs serait facile à signaler; elle franchit même, par plusieurs côtés, les limites de l'Allemagne.

Comme critique et polémiste, Herbart mérite une place des plus éminentes. La plupart de ses ouvrages n'ont d'autre but immédiat, que de combattre « la philosophie à la mode. » Schelling lui déplaît, pour le moins, autant que Hegel : l'*intuition intellectuelle*, qui lui semble une *folie*, une *hallucination*[1], ne conduit qu'à l'absurde, en établissant que la science doit créer la

[1] *Psychologie*, I, p. 117.

naturé, son objet; et la *conciliation ou réduction des contraires* est diamétralement opposée à la logique, laquelle exige que l'on *évite* la contradiction, et non qu'on s'applique à la former et à la résoudre. A l'une et à l'autre méthode, Herbart préfère le procédé des *relations*. Ce procédé, qui varie selon les matières à traiter, consiste à réunir toutes les observations relatives à un ordre d'idées, puis à rechercher les pensées nécessaires pour accroître et corriger cet ordre, pour l'éclaircir et l'expliquer, pour l'*élaborer* en tous sens. Il s'appelle méthode des *relations*, parce que, pour compléter une notion, il s'enquiert de ses relations avec toutes les pensées, sans lesquelles nous ne pouvons la concevoir que sous peine de nous contredire [1]. La première loi de cette méthode se formule ainsi : regardez comme multiple et varié ce que vous ne pouvez considérer comme simple et un, mais ce qu'en même temps vous ne pouvez vous empêcher de concevoir.

Ainsi l'expérience, interne et externe, devient heureusement pour Herbart la principale source de la connaissance. C'est elle qui fournit ces notions positives, que le raisonnement interprète et rectifie. Les notions expérimentales, les *données*, sont « imposées, inévitables, issues de faits nécessaires ou de pensées involontaires. » Directes et irrésistibles, elles sont indubitables; et hors d'elles, la philosophie n'a point de fondement certain. Parmi ces données immédiates se trouvent d'abord les simples *sensations*, ou propriétés

[1] Voyez Herbart, *Introduct. à la philos.* (éd. III), p. 1, 7, 20, 59, 152, 227. — *Psychologie*, I, p. 26, 141.

des choses; puis, les *formes* des données, le temps et l'espace; enfin, l'association de plusieurs propriétés constituant l'unité d'un être. Le caractère irrécusable de ces faits rend irrécusables aussi les notions qui en découlent directement. Mais ce sont là des éléments primitifs antérieurs à la méditation, des éléments qui occupent la philosophie alors seulement qu'il s'agit d'en déterminer le sens et la valeur spéculative. La philosophie n'est donc autre chose que la réflexion appliquée aux notions données, que leur ***élaboration***[1].

Malgré ce qu'un pareil point de départ a d'inattaquable et d'excellent, la critique trouvait facilement accès et prise. Les notions données immédiatement, qui, dit Herbart, sont inévitables, « issues d'une ***pensée nécessaire***, » présentent cependant des contradictions que la raison ne saurait supporter, et qu'elle a besoin de faire disparaître par une ***élaboration réfléchie***. Mais est-il possible que la pensée engendre des contradictions, qu'elle ne puisse pas en même temps supporter? Ou bien, y a-t-il deux sortes contraires de pensées; et l'esprit humain est-il scindé, dominé par deux directions opposées? De quel droit enfin la ***pensée réfléchie*** se met-elle au-dessus de la ***pensée nécessaire***, ou expérimentale; se met-elle à la redresser?

Quoi qu'il en soit de cette question importante et encore indécise, le résultat de la méthode des relations doit être un savoir réel, un ***réalisme***. « Les successeurs de Kant, dit Herbart, imaginèrent une connaissance prétendue absolue, qui devait assurer à jamais l'exis-

[1] ***Métaphysique générale***, I, 471; II, 15 sqq., 72 sqq., 361.

tence de Dieu et l'immortalité de l'âme, mais qui les a plus que jamais livrées au doute. » Herbart leur refuse la solidité, comme la clarté. La clarté n'est obtenue que par l'élucidation des idées. La solidité dépend, d'abord de la manière dont nous saisissons les données réelles, ou physiques ; puis, de l'élaboration *métaphysique* de ces données. Qu'est-ce que ce second genre de transformations ? C'est l'addition de certains éléments supplémentaires, que procure la raison spéculative en obéissant à sa propre loi, et par lesquels elle écarte les contradictions qui abondent dans les notions expérimentales. C'est à la métaphysique à rechercher la cause des oppositions du monde réel ; par conséquent, à former des vues capables d'unir ce qui semble inconciliable, de faire passer l'intelligence, sans la choquer, d'une réalité à l'autre[1]. Il est enfin une troisième classe d'idées, se distinguant des précédentes en ce qu'on ne s'y informe point de la réalité des choses saisies et réfléchies, et qu'elle peut embrasser les cas fictifs, aussi bien que les cas positifs ; une classe d'idées qui, de plus, est accompagnée d'une évidence immédiate, et suivie d'un jugement d'approbation ou d'improbation. Herbart l'appelle *esthétique*, et la définit « une philosophie pratique qui, s'appliquant à tel objet donné, enseigne ce qu'il faut faire pour que l'objet plaise. » L'une des théories qui constituent cet art porte le caractère de la nécessité, et ses préceptes constamment obligatoires déterminent la volonté à réaliser l'idée de vertu. Au reste, la philosophie pratique doit

[1] *Introduction à la phil.*, p. 236. *Métaphys. gén.*, p. 64.

être nettement séparée de la métaphysique, parce qu'elle en est indépendante. Elle est tellement inébranlable, qu'on peut être sceptique en spéculation, sans oser contester les idées morales, évidentes par elles-mêmes [1].

C'est sur ce dernier point que Herbart se rapproche de Kant, autant qu'il s'éloigne de ses successeurs. Il suit Kant, à la vérité, sur beaucoup d'autres articles encore. Non-seulement il veut aussi se fonder sur la seule expérience, et ne voir dans le monde qu'un ensemble de phénomènes, au delà duquel réside une réalité inaccessible ; mais il fait aussi rentrer la psychologie dans la science de la nature, laquelle est soumise aux mathématiques, aux lois de la quantité. L'endroit où il se sépare de Kant, ce sont les théories sur l'espace et le temps : les catégories, aboutissant à l'idéalisme, lui paraissent toujours pures fictions. Il se déclare hautement contre son maître, en revendiquant les droits de la métaphysique, les droits d'une science supérieure, rendant seule l'expérience intelligible et exempte de contradictions. Herbart a beaucoup moins de déférence pour Fichte. Ainsi que ce penseur, il aspire à dériver du *moi* toute sa psychologie; mais la manière dont il envisage le *moi* est le contrepied de l'opinion de Fichte. A l'exemple de Hume, il fait du *moi* le produit sans cesse changeant de représentations, dont il est possible de calculer la marche mécanique. Aussi rejette-t-il la liberté, telle que Fichte l'avait entendue. Admettre une puissance inté-

[1] *Introduction à la philos.*, p. 24 sqq.

rieure, librement créatrice, lui semble nourrir une illusion incompréhensible. La liberté est une disposition acquise, une habitude du caractère ; et le caractère tient à ce qu'on a des collections d'idées décidément prédominantes : toutes choses, ajoute-t-il, qui dépendent des circonstances extérieures et d'une sorte de mécanisme intellectuel[1].

Néanmoins, contre les matérialistes et contre les panthéistes à la fois, Herbart maintient l'immortalité individuelle des âmes, et combat avec chaleur l'opinion d'après laquelle le *moi* va se perdre, soit dans la nature physique, soit dans l'espèce humaine. La personnalité lui est si chère, qu'il la déduit tour à tour, au risque de se démentir, de la *monade* de Leibniz, de l'*atome* de Leucippe, de l'*être immuable* des Eléates. A cet égard aussi, Leibniz lui est si souvent indispensable, qu'il éprouve le besoin de s'en excuser. Toutes nos idées, dit-il, étant données dans une même conscience, se rapportent inévitablement à un être unique. Cet être est nécessairement simple, puisqu'il est réel. Absolument simple, il est immortel. C'est une monade, qui a pour qualité permanente et primitive la faculté de percevoir. Les perceptions, en se pénétrant réciproquement, s'entre-choquent et se suspendent, quand elles sont opposées entre elles ; ou se réunissent en une seule et même force, quand elles sont analogues. Mais les perceptions suspendues ou entravées tendent à recouvrer leur indépendance ; de là

[1] *Psychologie*, I, § 150 sqq. ; II, p. 534 sqq. — *Esquisse de la pédagogique* (éd. II), § 10, 30, 146 sqq.

se manifestent si rarement avec pleine évidence, que l'idée de Dieu n'y peut trouver qu'une garantie limitée. Or, pareille limitation convient-elle à la conscience du genre humain ?... L'idée de Dieu est-elle, au contraire, une de ces notions que la métaphysique doit élaborer et modifier, en y ajoutant des éléments propres à lever jusqu'aux moindres contradictions ? En ce cas, la théologie philosophique ne serait plus d'accord avec la religion naturelle ; en changeant celle-ci, en la supplantant, elle la déclarerait inexacte, sinon nulle. La foi universelle ne consent pas à une substitution semblable.

Cependant, Herbart n'avait pas seulement présenté la théologie[1] comme l'une des trois branches de la métaphysique, après la psychologie et la philosophie de la nature ; il avait parsemé la plupart de ses écrits de vues ou de pensées décidément religieuses[2]. C'est que la religion intervient à ses yeux, partout où la science ne suffit plus. La physiologie elle-même, pour rendre compte des principaux phénomènes du corps humain, est forcée de recourir à quelque principe spirituel. L'organisation des êtres vivants nous renvoie sans cesse à un artiste souverainement sage, souverainement habile à diriger utilement les propriétés des éléments. Comment, à moins d'admettre un tel artiste, concevoir la manière dont le système nerveux obéit à l'âme ? Comment comprendre le progrès de l'humanité,

[1] *Introduction*, p. 23 sqq.; *Psychologie*, I, 35 sqq.
[2] Voyez *Psychologie*, II, partic. § 152 sqq. — *Métaphys.*, II. — *Introduction*, § 132, 243 sqq. — *Esquisse de la pédag.*, et *Pédag. gén.*, *passim*.

si l'on nie qu'une raison bienfaisante gouverne l'histoire? La foi en Dieu, née de la double contemplation de l'univers et de l'humanité, est aussi puissante que la conviction qui me fait prendre les formes humaines, autour de moi, pour des personnes semblables à moi. Je vois ces formes exécuter des mouvements qui supposent des intentions, une volonté intelligente. Je vois de même la création poursuivre des fins, par conséquent obéir à un esprit. En résulte-t-il que Dieu soit seulement l'âme du monde? Une notion de ce genre, sans être dangereuse, est inadmissible, parce qu'elle est trop spéculative. Il faut à notre croyance des objets plus pratiques. Voilà pourquoi les attributs dont nous revêtons Dieu sont étroitement unis aux idées morales. Voilà pourquoi aussi l'on n'influe point sur la vie vraiment religieuse, lorsqu'on considère Dieu uniquement comme le principe primitif des choses. Au reste, il n'est ni possible, ni indispensable, d'avoir de Dieu une notion exacte et nette. Nous croyons en Dieu, précisément parce que nous ne savons pas ce qu'il est, en même temps que nous entrevoyons la possibilité d'étendre un jour, sur d'autres globes et par des expériences nouvelles, les limites de la science actuelle[1]. Tout essai d'expliquer Dieu spéculativement nous expose à perdre l'humilité, ce sentiment que la vue de notre ignorance accroît si fort. Humilité et reconnaissance, respect et résignation, sensibilité enfin, telle est l'essence de la religion. N'est-ce point assez, pour adorer Dieu, de savoir qu'il est l'auteur de notre nature

[1] *Métaphys. gén.*, II, p. 670 sqq. *Introduction*, p. 218 sqq.

intelligente, et qu'il forme un être sublime et infini? Plus la partie métaphysique de la religion est indécise, flottante, plus il faut laisser de liberté aux traditions, aux coutumes religieuses, à l'imagination même. Le christianisme a moins à redouter les hardiesses de la philosophie, qu'une adhésion servile, fanatique ou hypocrite. En résumé, si l'étude de la nature peut être commencée sans le concours de croyances pieuses, elle ne saurait s'achever sans un profond sentiment d'humilité devant Dieu[1].

Cet ensemble peu suivi d'aperçus religieux, qui rappelle çà et là Schleiermacher, pouvait autoriser les partisans de Herbart à regarder leur maître comme un des rénovateurs de la preuve physico-théologique, un de ceux qui fondent l'existence de Dieu sur l'ordre et la beauté du monde. Néanmoins, une philosophie qui envisage la création comme un immense mécanisme, est-elle en état, est-elle en droit d'asseoir la foi dans la Providence sur un principe tout opposé, sur l'idée des causes finales? Cette foi n'y forme-t-elle pas une contradiction et un hors d'œuvre ? Une philosophie qui considère l'âme comme une unité simple, privée de puissance propre et d'énergie spontanée, est-elle recevable, quand elle recommande une piété vivante ? Une piété pareille ne réclame-t-elle pas, avant toutes choses, la faculté de se perfectionner par un rapport personnel avec Dieu, la libre spiritualité ?

Le principal disciple de Herbart, Drobisch, a tenté de répondre à ces questions impérieuses. Pour lui, la

[1] *Psychologie*, I, § 153.

religion est, non plus une application de la métaphysique, mais le couronnement de toute science humaine. Le philosophe de Gœttingue, à ses yeux, n'avait point accordé à la théologie le rang qui lui appartient, et n'avait pas vu que la solution des problèmes religieux exige le concours de toutes les branches de la philosophie[1]. Mais Herbart ne s'est pas trompé, en prenant la religion pour une notion *donnée*, qu'il s'agit ensuite d'*élaborer*, de transformer métaphysiquement. La religion naturelle, du côté du sujet, c'est l'aspiration de l'âme à un être supérieur et plus puissant ; c'est la libre reconnaissance d'un ordre probable, quoique contestable, une reconnaissance réclamée par nos joies comme par nos peines. La religion positive et historique est une greffe entée sur un sauvageon, c'est-à-dire, sur la religion naturelle : elle ennoblit celle-ci, en proposant à l'âme avec autorité une série de dogmes, de préceptes, et d'exercices même extérieurs. En rejetant l'autorité de la Révélation, la raison excédera ses droits, tant qu'elle n'aura su rendre compte de certains phénomènes psychologiques, comme l'inspiration et l'extase ...[2] Cependant, demandera-t-on, la simple aspiration à un être supérieur garantit-elle l'existence d'un tel être ? Pourquoi, malgré l'énergie inhérente à cette aspiration, la religion naturelle a-t-elle ensuite besoin du secours d'une religion positive ? Ces deux sortes de croyances ont-elles la même source ? Quel est, au surplus, le rapport de la religion naturelle avec

[1] *Doctrines fondamentales de la philosophie religieuse* (1840), p. 251.
[2] *Doctrines fondamentales*, p. 27.

les religions étrangères au mosaïsme et au christianisme? Peuvent-elles en différer? La philosophie, dites-vous enfin, est chargée, non-seulement de comprendre et d'ordonner les matériaux fournis par le sentiment religieux, mais d'établir scientifiquement l'idée de Dieu, ou d'en démontrer la réalité, l'existence objective. Il est vrai, mais votre système vous interdit d'aborder cette tâche. Modifier et compléter une notion donnée, en écarter toute contradiction, voilà tout ce qu'il vous permet. Vous-même vous rendez cette tâche impraticable, en refusant toute valeur propre aux sentiments qui composent la religion *subjective*, naturelle ou innée[1]. Vous répudiez de plus les arguments ontologiques et cosmologiques, parce que la notion qu'ils impliquent, celle de causalité absolue, vous semble se démentir elle-même. Lorsque, néanmoins, vous présentez ailleurs Dieu comme l'auteur du monde, ne recourez-vous pas aussi à cette notion indispensable? Qui dit auteur, dit cause absolue. La preuve téléologique vous paraît insuffisante, parce que les causes finales sont rarement inattaquables, dans la partie inorganique de la nature, et parce que la finalité ne paraît guère exister pour l'ensemble du monde. Appuyé sur les sciences naturelles mêmes, Hegel n'avait-il donc pas fait voir que, tout étant lié, tout doit être disposé selon une organisation finale, pour qu'une seule cause finale puisse se réaliser[2]?

M. Drobisch ne regarde donc comme solides que les

[1] *Doctrines fond. de la philos. relig.*, p. 80 sqq.
[2] Voyez Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, p. 449 sqq.

preuves morales ou pratiques. L'homme vertueux, dit-il[1], croit irrésistiblement à une fin morale du monde et à la puissance d'atteindre une fin pareille. Celle-ci conduit forcément à un auteur moral de la nature et de ses lois, à un véritable auteur du monde, à un créateur doué d'un pouvoir et d'un esprit illimités. En raisonnant ainsi, Drobisch se rapproche de Kant, plus encore que n'avait fait Herbart. Mais il risque aussi de changer la religion en un appendice de la morale. L'homme ne deviendrait religieux, qu'autant qu'il n'aurait su atteindre le but de la vie sans l'appui de la foi en Dieu; il ne serait pieux que par faiblesse, et serait impie à mesure que la force morale grandirait en lui. N'étant plus indépendante de la morale, la religion serait-elle autre chose qu'un simple phénomène de l'âme? En tout cas, l'idée de Dieu ne serait pas établie d'une manière scientifiquement inébranlable.

Il faut l'avouer, M. Drobisch fait de brillants efforts pour concilier la notion d'un Dieu créateur avec les théories de son école. Les *éléments* des choses, dit-il, sont incréés, à la vérité; mais la *matière* qui résulte des éléments est créée. C'est la volonté de Dieu qui forma toute matière, au moyen d'éléments primitivement dépourvus d'espace, de temps et de mouvement; c'est elle qui en tira un univers animé, successif et étendu[2]... Mais comment Dieu peut-il tellement modifier et remuer des éléments si absolument simples? Peuvent-ils être excités et vivifiés par autre chose qu'eux-

[1] *Doctrines fondamentales*, p. 180 sqq.

[2] *Ibidem*, p. 202 sq.

mêmes? Au reste, selon Herbart, l'action exercée par une réalité sur une autre ne produit qu'une réaction, qu'une « conservation de soi, » qui se borne à repousser l'action subie. L'ascendant que Dieu prendrait sur les éléments servirait donc uniquement à les conserver, non à les transformer. Arrêté par leurs qualités simples, par leur *atomisme qualitatif*, Dieu ne serait pas infini. Loin d'être créateur, il serait à peine l'architecte de la nature : un architecte a besoin de plus de liberté, et même de plus d'intelligence. Que penser ensuite des fins morales que l'homme doit atteindre, et qui supposent, suivant M. Drobisch, un Dieu infiniment sage et puissant?

Il est donc permis de penser que M. Drobisch échoue partout où il suit son école, et que là où il n'échoue pas, il abandonne son école. Ne serait-ce pas, parce que cette école est en désaccord avec les exigences de la religion universelle ? Nous n'en concluons pas, cependant, qu'elle se rapproche de l'athéisme. Non, un philosophe qui recommande les causes finales, « parce qu'elles mènent au fondement de la religion, à la Providence[1], » est certainement théiste; et il le serait plus visiblement encore, s'il ne négligeait pas d'*élaborer* la téléologie, comme il fait toute autre forme ou notion « donnée par l'expérience. »

Quoi qu'il en soit, Herbart aura eu le mérite de soutenir, à l'encontre du panthéisme, le principe de l'*individuation*, l'existence individuelle et multiple; puis, la

[1] *Mét. gén.*, II, p. VII sq. — *Phil. de la nat.*, p. 678.

nécessité de mettre à la base de la philosophie, non des idées *à priori*, mais des faits, des *données*. La méthode, disait-il avec raison, doit ressembler à un arc qui, quittant la surface des choses données pour se plonger dans les profondeurs, s'approche ainsi de la véritable réalité ; et qui, remontant ensuite et revenant des profondeurs aux choses données, fait alors entièrement comprendre celles-ci. Appliquer l'extension et la profondeur à la réalité, aux témoignages de la nature, et non aux hypothèses seulement, aux analogies synthétiques et aux déductions dialectiques, voilà ce qu'il conseillait à ses compatriotes. Ce service fera oublier l'étrange prétention d'expliquer par les mesures géométriques et la numération un monde aussi peu composé de grandeurs identiques et homogènes, que l'est le monde de l'âme[1].

Pourquoi le système de Herbart ne semblait-il à M. Schopenhauer qu'un « assemblage de non-sens et de contre-sens[2] ? » L'un et l'autre se donnaient cependant pour continuateurs de Kant. C'est que l'un s'attachait aux parties réalistes de la philosophie kantienne, avec autant d'opiniâtreté que l'autre en exagérait les parties idéalistes. M. Schopenhauer est donc le contre-pied de Herbart ; et quoique idéaliste, il n'est pas moins en guerre avec les grands idéalistes, également combattus par Herbart. Il est panthéiste, autant qu'il est possible de l'être ; mais l'intelligence et la pensée,

[1] Voyez sur Herbart les articles contradictoires de MM. Erdmann et Fichte, dans la *Revue de philos.*, 1852, p. 209 sqq.

[2] *Complex von Verkehrtheiten.*

qui sont la substance une et divine des Schelling et des Hegel, cèdent chez lui la place à la volonté et à l'instinct. Il loue ses antagonistes d'incliner à cet *acosmisme*, qui ne voit dans le monde physique qu'un long phénomène, une apparence; mais lorsqu'ils cherchent la réalité dans l'esprit, dans la raison ou l'idée, il les attaque violemment, pour revendiquer à la seule volonté l'être réel et substantiel des choses. Malgré toutes les erreurs et les bizarreries qui défigurent ses théories si vigoureuses et si bien exposées, il peut s'honorer d'avoir élevé, au nom de la volonté méconnue et méprisée, une réclamation qui ne passera pas inaperçue. Durant trente ans, peut-être, il pouvait craindre, à la vérité, de voir cette réclamation rester sans effet, sans écho; mais depuis que l'Angleterre a présenté à l'Allemagne même ce penseur « si hardi, si franc et si *excentrique*[1], » comme un martyr de la vérité, comme une victime de la philosophie d'école, M. Schopenhauer est partout étudié et disputé, souvent admiré, plus souvent contredit. Son système serait-il à la veille de faire école, sur les ruines des systèmes rivaux de Hegel et de Herbart? Puisse du moins cette gloire tardive servir à le guérir de son amère misanthropie, le disposer à remplacer le pessimisme le plus désolant par une conviction plus conforme à la sagesse, comme à la vraie dignité de la volonté, et le

[1] Voyez dans la *Revue de Westminster* (*Westminster Review*), de 1853, un très curieux article, intitulé : *Iconoclasm in German philosophy*. Comp. les *Lettres* trop favorables du Dr Jules Frauenstædt *Sur la philos. de Schopenhauer*, 1854, 2 vol.

faire renoncer à l'ambition de conquérir le double titre d'Hégésias moderne et de Bouddha chrétien !

M. Arthur Schopenhauer porte un nom illustré dans les lettres allemandes par deux femmes, deux romancières pleines de verve poétique et d'esprit, dont l'une, Jeanne, fut sa mère, dont l'autre, Adèle, est sa sœur. Il naquit à Dantzick, le 22 février 1788, d'un négociant aussi considéré qu'opulent. Son enfance s'est écoulée en France et en Angleterre : de là une connaissance intime de la littérature de ces deux nations. Après 1809 il suivit à Gœttingue les leçons de Schulze, qui éveilla son génie philosophique et qui lui conseilla de s'attacher à Platon et à Kant, au lieu de s'égarer avec Aristote et Spinosa. A Berlin, il connut Fichte qu'il ne goûta point, qu'il railla aussi volontiers que plus tard « cet autre fanfaron et charlatan, » Hegel : peut-être lui devait-il néanmoins quelques éléments de sa théorie sur la volonté. C'est à la suite d'études profondes sur les philosophes de l'Inde, qu'épris d'enthousiasme pour l'*unité du tout*, il rompit tout à fait avec l'*égothéisme* de Fichte. A Weimar, il fut apprécié et encouragé par Gœthe, qui tenait en estime sincère Jeanne Schopenhauer, l'auteur de *Gabrielle* et de la *Tante*. Le grand poëte remarqua dès lors l'humeur hypocondriaque et satirique, l'irritabilité originale et féconde du jeune solitaire : Il est méconnu, disait-il, mais aussi qu'il est difficile à connaître [1] ! En voyageant, en méditant au milieu des trésors d'art et des beautés naturelles dont brillent Dresde, Rome et Naples, en évi-

[1] Gœthe, *Tags u. Jahreshefte.*

tant partout les hommes avec hauteur, les femmes avec mépris, et cela tandis qu'il faisait consister le lien et le bonheur social dans une mutuelle et universelle *commisération*[1], il combinait un système propre. Ce système est riche en contradictions souvent risibles, autant qu'en vues profondes et sublimes; il est aussi hérissé de préventions que de paradoxes. Mais on en peut dire deux choses surtout, peu communes parmi les philosophes d'Allemagne. Il n'est jamais ennuyeux, même lorsqu'il prodigue à ses adversaires des injures ramassées dans plusieurs langues; puis, il donne toujours une exacte image de l'homme qui l'a conçu, il est cet homme même, avec tous ses travers et toute sa valeur.

Après s'être enfermé dans une retraite précoce, à Francfort-sur-Mein, Schopenhauer fit connaître ce système, par plusieurs ouvrages, dont les plus importants sont : *Le monde, comme volonté et comme représentation* (1819), et *La volonté dans la nature* (1835).

Ce n'est pas seulement Kant, c'est aussi Platon et la philosophie indienne, que Schopenhauer voudrait continuer et achever. Voici comment il envisage son rapport avec Kant. Ce que nous connaissons, avait dit celui-ci, c'est le *phénomène*, le côté externe et apparent des choses; nous en ignorons la nature interne, la *chose en soi*. Cette nature cachée, demande Schopenhauer, ne serait-ce pas de la *volonté?* L'analogie nous oblige de le penser. En effet, en tant qu'individu, j'ai un corps, avec lequel j'entretiens une double relation, l'une médiate, l'autre immédiate. La relation médiate

[1] *Mitleid.*

consiste à connaître le corps. La relation immédiate, ou spontanée, a lieu chaque fois que la volonté met mon corps en mouvement. Mon corps est tout à la fois phénomène et volonté, qualité et essence, effet et cause. La volonté est cause du mouvement, force motrice. Force, volonté, mouvement, sont une seule et même chose. Or, à moins d'être aliéné, chacun est amené à convenir que sa constitution ne saurait différer de celle des autres parties de la nature. Toutes les existences doivent se mouvoir, comme l'existence humaine, par suite d'une volonté, d'une action immédiate et irréfléchie. Toute puissance naturelle est volonté. L'organisation interne des êtres même inorganiques est volonté. Principe unique et direct de la vie universelle, de la vie *en soi*, sans origine et sans limites, la volonté est la racine commune de l'existence minérale et végétale, comme de l'activité animale et humaine. Grâce à cette identité du vouloir, le monde entier forme une unité immense. Il forme, de plus, une série ascendante de manifestations volontaires. La plus haute de ces manifestations s'accomplit dans le cerveau, puisque là se réfléchissent le vaste phénomène de l'univers et le phénomène borné du corps individuel. C'est à cet endroit même que Schopenhauer essaye d'introduire un élément de platonisme. Les expressions graduelles de la volonté du monde, dit-il, sont autant de types et de genres invariables, qui ne passent point et qui n'augmentent point avec les individus et leur multiplicité. Etant des expressions objectives, externes, de la même volonté, elles ont entre elles d'ineffaçables affinités;

elles ne sont autre chose que les formes immuables et accomplies, les *idées* de Platon.

Comment la philosophie indienne vient-elle s'ajuster à cette théorie arbitraire, mais ingénieuse, en dépit même de sa monotonie ? Puisque l'essence réelle, l'*en soi* des choses, est volonté, puisque la volonté est l'*idée*, l'impérissable fond des individus périssables ; puisque l'unité du vouloir est l'unité du tout, ἓν καὶ πᾶν, c'est tomber dans l'égoïsme que d'aspirer à vivre pour soi, à survivre à la décomposition du corps. Le devoir et le bonheur, c'est de se dévouer à la *volonté de la Nature*. S'immoler à cette volonté, ne vouloir que le rien, s'anéantir par la contemplation et la commisération, c'est expier le tort d'avoir recherché une existence individuelle, une volonté propre. N'est-ce pas le conseil que donnent aussi les bouddhistes, exhortant à quitter le pessimisme pour le quiétisme, à se régénérer en s'anéantissant ? N'est-ce pas là morale de l'anéantissement indien, du *nirvâna?* « Envisageons notre vie, s'écrie Schopenhauer, comme un épisode qui trouble inutilement le doux et bienheureux repos du Néant ! [1] »

Maintenant, Schopenhauer est-il idéaliste ? Continue-t-il effectivement Platon et Kant, autant que les Hindous ? Rien, au fond, n'est plus sceptique, plus matérialiste même, que son idéalisme. Tantôt il substitue la volonté à l'intelligence, tantôt il convertit la raison en fonction de l'organisme corporel ; toujours il refuse de considérer la pensée comme une faculté véritable,

[1] *Parerga et Paralipomena*, T. II, § 156.

comme la législatrice de la volonté même. Le cerveau lui semble l'instrument passif à la fois et le plus parfait de la volonté générale de la nature. Celle-ci l'emploie à se réaliser, à conserver la personne, à donner à l'individu une certaine représentation du monde. Le cerveau, c'est la volonté tendant à connaître; et Cabanis était fondé à regarder la pensée comme un simple attribut du cerveau[1]. La conscience n'est pas autre chose, elle ne saurait donc survivre au cerveau. La doctrine de l'immortalité personnelle est donc une erreur, non moins cruelle que l'optimisme. Hume et Voltaire sont plus près de la vérité que Leibniz.

L'idéalisme est-il compatible avec une telle négation de la spiritualité? Et une négation si radicale peut-elle se cacher sous l'épithète de *pieuse?* Cependant, Schopenhauer n'hésite pas à nous présenter sa théorie comme une alliance naturelle du véritable christianisme avec le panthéisme indien. Il faut choisir, à son sentiment, entre le pessimisme et le quiétisme. En dehors de l'abnégation, dont émane le quiétisme, il n'y a que souffrance et désespoir. Le christianisme enseigne le péché originel, la nécessité de la grâce et de la régénération. L'Inde tient aussi pour une chute primitive, pour le renoncement et l'expiation. L'un et l'autre s'efforcent de détruire la personnalité. Patandjali et Sakya-Mouni sont d'accord avec Fénelon et madame Guyon. Le Crucifié est l'essence du monde, la volonté qui ne veut rien, si ce n'est se tuer elle-même[2].

[1] *Le monde, comme volonté*, T. II, c. 22.
[2] *Le monde, comme volonté*, § 55 sq., 60, 65, 69 sq. — T. II, p. 636 sqq.

Cette conformité serait spécieuse, si Schopenhauer regardait comme une personne la volonté unique, celle à laquelle doit se sacrifier la volonté humaine. Mais sa Divinité est hautement impersonnelle. Le théisme mosaïque ne lui est si odieux, que pour avoir osé considérer Dieu comme une cause, comme un créateur personnel, et pour avoir propagé ainsi le réalisme le plus déplorable [1]. La vraie religion est l'opposé du judaïsme, et la vraie philosophie ne peut admettre que le tout constitue en même temps unè personne. Spinosa lui-même était encore imbu d'illusions hébraïques, en appelant *substance* son Jéhovah. Le terme de *panthéisme* est impropre, les deux mots qui le composent s'excluant l'un l'autre. Schopenhauer avoue qu'il se rencontre avec les panthéistes modernes, quoique inférieurs à Spinosa, en ce qu'il professe aussi l'unité du tout. Mais il prétend qu'il s'élève au-dessus d'eux, comme au-dessus de Spinosa, en ce que son Dieu est, non pas un *x*, une quantité inconnue, une *animi causa*, mais une volonté universelle, qui en s'accomplissant arrive à la conscience de soi, et qui ne tolère pas l'optimisme, puisqu'elle signale la présence du mal et exige le triomphe du bien par l'anéantissement de la volonté individuelle [2]. Dieu n'est ni la cause des existences, ni une puissance morale. L'envisager ainsi, c'est le voir sous un aspect purement fantastique et phénoménal; c'est oublier que le monde est la réalisa-

[1] *Quadruple racine*, § 34; *Le monde, comme volonté*, § 5 sqq. — T. II, ch. 28.

[2] *Le monde, comme volonté*, T. II, p. 636 sq.

tion continue d'une même volonté, et qu'une volonté réelle agit sans conscience et sans liberté...

De la sorte tous les problèmes viennent se concentrer sur le problème de la volonté. Aussi est-ce là-dessus surtout que se séparera de Schopenhauer quiconque fait cas de la volonté. C'est que ce philosophe s'éloigne ici lui-même considérablement de l'humanité.

D'abord, quand la volonté est la puissance et l'existence universelles, elle n'est plus la faculté de poursuivre avec conscience un but déterminé. De ce que la volonté est une espèce particulière de force, Schopenhauer conclut que toute force est un genre de volonté; et de ce que la volonté est un principe d'action, il conclut que tout mouvement est volition. En procédant ainsi, il lui fallait, ou doter de conscience et de liberté toutes les sortes de forces, ou dépouiller la volonté des attributs de la liberté et de la conscience. Il ne pouvait prendre le premier parti, comme trop contraire à l'évidence; il a donc suivi le second parti, qui toutefois n'est pas moins opposé aux faits. C'était donner au mot *vouloir* une acception figurée, et sacrifier la réalité à une métaphore, ou plutôt, à une unité fausse et despotique. Dès que tout peut vouloir, rien n'a plus de volonté véritable. Rien, chez Schopenhauer, ne porte le caractère que la raison attribue avant tout à la volonté, la personnalité. Dans ce pessimisme mystique, c'est une impersonnalité sans intelligence qui distingue la volonté. A bien voir, elle n'a qu'une seule propriété, la tendance ou l'aptitude au mouvement. En quoi donc diffère-t-elle de l'*âme du monde?* En ceci

seulement qu'elle ne réfléchit pas. Lorsque Hegel fait de la pensée divine l'élément intellectuel des choses, ou ce qui pense dans l'homme, il ajoute du moins que cette pensée ne perd pas dans l'homme la conscience et la réflexion. Schopenhauer proscrit celles-ci de tous les domaines où paraît la volonté. Inintelligente, la volonté ne peut exercer qu'un empire aveugle, qu'un fatalisme irrationnel. Faut-il s'étonner ensuite que le désordre règne partout, que le pire prédomine dans l'univers, et que le cœur du philosophe se remplisse de *spleen* et de mélancolie ?

Mais est-il si facile de réduire l'intelligence au rôle de fonction organique ? La volonté, cette aspiration réfléchie à un but, est inconcevable, si l'on n'admet une faculté qui détermine la fin et qui choisisse les moyens, c'est-à-dire une intelligence. Schopenhauer, à son insu, en proclame lui-même la réalité, en reconnaissant que les *représentations* sont assez fortes pour lutter contre la volonté universelle, et pour pervertir la nature et la société. Si elle est à tel point capable de résister à la volonté, la raison existe indépendamment. Son existence serait-elle contestée par ceux qui savent à quelle distance l'exécution reste toujours de la conception, et combien d'efforts inutiles nous faisons souvent pour transformer les objets, à l'aide même de la raison, et pour les soumettre à la volonté ? Une volonté inhérente à l'univers, commune au tout, ne supposerait-elle pas une intelligence aussi ? Elle veut quelque chose, elle tend à réaliser une idée, elle veut donc sous l'empire, avec le concours d'une raison. Schopenhauer se con-

tente de la supposer inintelligente, parce qu'il désire la préserver des erreurs où la raison peut tomber.

Pour la sensibilité, Schopenhauer la rabaisse moins que la raison. C'est qu'il ne pouvait s'en passer, pour expliquer l'organisme. A cet égard même, il l'exalte beaucoup trop. Il en avait aussi besoin pour justifier sa théorie de la commisération. L'être sensible peut seul connaître les souffrances, soit propres soit étrangères. Mais cette compassion même vient déposer contre le système de Schopenhauer. N'exige-t-elle pas des volontés individuelles ? Plus la sympathie se montre énergique et capable de lier les âmes, plus elle atteste leur existence distincte. L'union des volontés est tout l'opposé de l'unité impersonnelle. Une volonté dépourvue de personnalité, séparée d'un individu, d'un sujet dont elle constitue la qualité, est une pure abstraction, semblable à la raison impersonnelle de Hegel. La faire exister indépendamment d'un être vivant, d'un *moi*, c'est encore substantialiser une notion abstraite.

Le précepte qui touche de plus près à la commisération, l'abnégation, l'anéantissement de soi, suscite des embarras plus graves encore. Comment les maux que l'abnégation doit combattre et détruire, sont-ils possibles dans un système qui déclare légitime et infaillible toute volonté naturelle et instinctive ? La volonté, d'après ce système, veut ce qu'elle veut, sans le savoir même. Elle est l'expression immédiate de l'être absolu ; ce qu'elle veut est donc aussi absolu, parfait. Tous les actes sont des mouvements également

déterminés par la volonté, sont donc également bons. Direz-vous que le *moi* tombe et pèche, en préférant les *phénomènes*, le monde de ses fantaisies, à la *volonté*, au monde des réalités? Mais alors même, le *moi* ne ferait que suivre sa nature et sa loi, qu'appliquer la volonté universelle. D'ailleurs, n'est-ce pas cette volonté qui a disposé la nature humaine de telle façon que le phénomène y pût l'emporter sur la réalité? C'est donc à la volonté universelle qu'il faudrait imputer le désordre; c'est Dieu qu'il faudrait faire auteur du mal. Comment, de plus, distinguerez-vous le bien du mal, la compassion de l'égoïsme? Ou la volonté est simple instinct, et en ce cas, elle suivra toujours la même direction, celle d'une aveugle et sourde conservation de soi. Ou elle est plus qu'instinct, et alors vous avez tort de la présenter comme privée de raison et de liberté. D'où vient, enfin, que votre volonté universelle, tandis qu'elle peut tout en tous, ne nous porte pas naturellement au bien, ne nous inspire pas souverainement l'amour des hommes et le goût de la perfection morale? Si elle est, dans chacun de nous, le fond même de tout l'être, l'*en soi*, et si elle est en outre absolue et parfaite, la corruption humaine est incompréhensible. Evidemment, ou cette corruption est un fantôme, ce que l'expérience nous défend d'admettre; ou vous avez mal compris la volonté, et individuelle, et universelle.

En rappelant l'attention publique sur la volonté, Schopenhauer lui a rendu service. En affirmant que, la volonté étant le caractère distinctif de la réalité su-

périeure, Dieu doit être volonté, il a rendu hommage à la vérité. Mais il a mal raisonné, lorsqu'il en a conclu que la volonté humaine n'était autre chose que Dieu même, voulant dans l'homme et s'y voulant lui-même. La volonté humaine, aspirant tantôt au bien, tantôt au mal, tantôt à Dieu, tantôt à telle puissance hostile à Dieu, peut-elle être identifiée avec la volonté divine? On est, dites-vous, ce qu'on fait, ce qu'on veut : il n'y a nulle différence entre l'être et le vouloir. Si l'homme fait plus de mal que de bien, et si c'est Dieu qui veut dans l'homme, ne faut-il pas croire que c'est Dieu qui veut le mal, qui fait le mal? Mais alors cessons de nous réfugier, contre le pessimisme, dans une résignation inerte, dans une soumission indolente : nous n'y trouverons pas davantage le vrai calme. L'être qui veut en nous, durant le repos, est aussi l'être qui veut en nous pendant l'action; et cet être n'a ni intelligence ni amour :

« Etre sans attributs, force sans providence,
« Exerçant au hasard une aveugle puissance;
« Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour,
« Faisant le mal sans haine et le bien sans amour [1]. »

Si Schopenhauer eût, dans le silence des préjugés et des passions, mieux étudié la constitution de la volonté, il eût reconnu qu'il faut la compléter et la corriger par l'intelligence, au lieu de prétendre la substituer de tout point à l'intelligence. Il eût constaté la différence qui sépare le vouloir du pouvoir, comme du faire. Il eût senti que la volonté véritable se dis-

[1] M. de Lamartine, *Dernier chant du pèlerinage d'Harold*, X.

tingue précisément en ce qu'elle sait désirer des choses qu'elle ne sait pas réaliser; en ce qu'elle forme une puissance morale et spirituelle, essentiellement intérieure. Par là même encore il fût arrivé à discerner entre la volonté humaine et la volonté divine, celle-ci ayant nécessairement un pouvoir et un faire aussi étendus que l'est son vouloir. La création entière offre-t-elle une donnée plus impérieuse que la volonté, et en même temps plus capable d'établir deux sortes de nature, l'une divine, l'autre humaine ? Plus la volonté humaine s'épure et s'ennoblit, plus elle s'unit étroitement à la volonté divine, mieux aussi elle s'aperçoit qu'elle n'est pas la divine volonté, qu'ainsi elle ne constitue pas la nature divine. C'est dans l'instant où le sujet aimant, l'homme, s'est donné tout entier à l'objet aimé, à Dieu, qu'il voit le mieux apparaître son absolue dépendance à l'égard de l'objet; ou l'existence indépendante de Dieu. La volonté, loin d'appuyer le panthéisme, en est, comme disait Bayle, le *rabat-joie*.

Un dernier indice de l'erreur que nous signalons, c'est que Schopenhauer nous propose pour exemple la philosophie indienne, au nom même de la volonté. On conçoit que les romantiques, et particulièrement Frédéric Schlegel, aient recommandé à notre imitation la *divine paresse*, la *végétation* et le sommeil de Brahma[1] : ils ne consultaient que les caprices et les licences du *génie*, c'est-à-dire, de l'imagination. On conçoit même que J.-J. Wagner ait pu célébrer la religion brah-

[1] Voyez ci-dessus, T. II, p. 77 sq., 179 sqq.

manique ou bouddhiste, à titre de contemplation pure et primitive de la Divinité : ce mathématicien, aussi épris du Destin que d'un panthéisme lulliste, plaçait le modèle de la civilisation dans une théocratie, soit cléricale, soit académique[1]. Mais qu'un avocat de la volonté se fasse le panégyriste de l'assoupissement spirituel, d'un quiétisme irresponsable, sinon énervant, on aura peine à le comprendre. La richesse intellectuelle des Indes, toujours digne d'attention, parfois d'admiration, est infiniment remarquable pour le temps et le climat où elle s'est formée; mais elle ne saurait devenir un idéal pour les générations modernes de l'Occident. Loin d'être un progrès, son crédit parmi les chrétiens marquerait une ère de décadence[2]. Le fatalisme, si contemplatif et si ascétique qu'il soit, n'en répugne pas moins à ceux qui connaissent la véritable nature, la véritable destination de l'homme, et ainsi son rapport réel avec la Divinité. Si l'homme peut vouloir, et si la Divinité est une volonté parfaite, l'immobilité des gymnosophistes est une injure pour l'homme et pour la Divinité ; et prétendre la justifier par l'essence même de la volonté n'est qu'une amère dérision.

Distinguons donc sans relâche, chez cet adversaire de Hegel, entre l'intention et l'exécution : l'exécution

[1] Voyez ci-dessus, T. II, p. 216 sqq.

[2] « Le nirvâna, ou le néant, est une conception monstrueuse qui répugne à tous les instincts de la nature humaine, et à la raison, et qui implique l'athéisme... Le bouddhisme a méconnu — la nature, les devoirs, la dignité de la personne humaine. » M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur le Bouddhisme*, VII.

est aussi défectueuse que l'intention est excellente. Schopenhauer s'est appliqué à combattre le panthéisme dialectique et intellectuel, celui qui, parti de l'identité de la pensée avec l'être, était arrivé à confondre Dieu avec la pensée, et la pensée avec le mouvement de l'univers. Mais, en affirmant à son tour l'identité de l'être avec le vouloir, et en travestissant le vouloir en instinct, en mouvement, en force quelconque, il en est venu à confondre Dieu avec cette volonté si mal définie. Il faut aller plus loin. Si le Dieu de Hegel finit par n'être que l'espèce humaine, le Dieu de Schopenhauer doit s'abîmer dans la nature matérielle. Si l'un proclame une nécessité abstraite, logique ou mathématique, l'autre ne peut ne pas s'incliner devant une nécessité physique. L'impersonnalité de Dieu leur est commune : l'universel *Lui*, chez Hegel, anime et gouverne le monde en pensant, chez Schopenhauer, en voulant; mais chez l'un et chez l'autre, sans le savoir et même sans le vouloir véritablement. De même que les intelligences finies sont, suivant le philosophe de Berlin, simples métamorphoses de l'intelligence infinie; de même les volontés finies sont, pour le philosophe de Francfort, simples métamorphoses de la volonté infinie. La plupart des reproches faits au premier, s'adressent donc aussi au second[1]. Schopenhauer, à quelques égards, est moins excusable que son émule, et moins conséquent. Il avait, en insistant sur la volonté, signalé le remède, mais il l'avait aussi tourné en un nouveau mal. Après tout, son pessimisme est plus er-

[1] Voyez ci-dessus, T. II, p. 341 sqq.

roné que l'optimisme hégélien. Il est moins inexact de dire : *Ce qui est réel est raisonnable, et ce qui est raisonnable est réel*, qu'il ne l'est d'affirmer que *ce qui est réel est volontaire*, et que *ce qui est volontaire est réel.* Le Dieu de Schopenhauer est encore moins aimable, moins adorable que celui de Hegel, pour cela même qu'il est volonté, mais une volonté privée de liberté, de justice, de bonté, une volonté qui, n'étant pas le bien souverain même, n'est pas une volonté divine. « Si le sel même perd sa saveur, demandait le Christ, avec quoi la lui rendra-t-on? »

On voit combien Schopenhauer diffère de Herbart, alors même qu'il s'attaque aussi à l'école de Hegel. Il serait intéressant de montrer en détail que l'un et l'autre répondent très diversement à un besoin commun, celui d'opposer à l'empire tyrannique de l'abstraction idéaliste un élément concret, vivant et persistant. Herbart relève la personnalité, Schopenhauer la volonté. Tous les deux, le premier en signalant l'effort de l'individu pour se conserver soi-même, le second en apercevant partout une certaine tendance à se déterminer soi-même, à vouloir, en appellent de la métaphysique pure à la psychologie, bien ou mal entendue.

D'autres penseurs, à côté d'eux, après eux, les imitent et les dépassent, en se servant de même des résultats psychologiques, pour corriger, non-seulement les erreurs hégéliennes, mais plusieurs opinions formées par Herbart même et par Schopenhauer[1]. M. Er-

[1] Nous adressons instamment le lecteur français aux notices excellentes

nest Reinhold, le digne fils de l'un des premiers disciples de Kant, Léonhard Reinhold, fonde sur la psychologie le culte d'une causalité, primitive à la fois et finale, idéale en même temps que dominant dans les causes réelles. M. Trendelenburg s'appuie sur la connaissance de l'âme, presque autant que sur la physique mathématique, quand il remplace les théories mécaniques de Herbart, ou les théories dynamiques de Hegel et de Schopenhauer, par une doctrine nouvelle sur le mouvement, ce principe commun à la raison et à la nature, mais impliquant les notions de but et d'organisation, par conséquent, l'idée d'un esprit dont la pensée est d'abord l'origine de toute existence, puis le type parfait que chaque existence aspire à réaliser [1]. L'unité des choses lui est une image de l'idée divine, source et fondement de l'univers. M. Beneke, et ses nombreux partisans, sont encore plus dociles à la psychologie, en ce qu'ils s'efforcent toujours plus résolument d'expliquer toutes choses, physiques et morales, par les faits et les lois de l'organisme psychique, de la perception et de la représentation. De toutes parts se forme ainsi, en Allemagne, contre la prédominance exclusive de la spéculation pure, une réaction immense, très variée et parfois très disparate, mais confrontant tout aux résultats nets de l'observation et de la méthode psychologique. On apprécie

que M. Saint-René Taillandier consacre de temps en temps aux philosophes de l'Allemagne contemporaine, dans la *Revue des Deux-Mondes*.

[1] Voyez spécialement les profondes et exactes *Recherches logiques* de M. Trendelenburg, p. 353 sqq. (1840).

encore mieux l'importance ou la portée de cette résistance, quand on songe que les sectateurs matérialistes et athées de Hegel, les Feuerbach et les Stirner, prétendent eux-mêmes ne relever que de la psychologie, ne peindre que l'éternelle nature de l'homme.

Rappeler ici les noms et les œuvres de tous ceux qui[1], à la suite de MM. Beneke, Trendelenburg, Reinhold, Fortlage[2] et tant d'autres penseurs, se sont associés, avec plus ou moins d'indépendance, à ce mouvement si étendu et si fécond, dépasserait les limites de notre travail. Ces noms, au reste, sont trop contemporains, et ces œuvres n'ont pas encore porté tous leurs fruits. Ce qu'ils signifient déjà, ce qu'ils ont déjà donné, nous permet du moins de croire que la patrie de Leibniz et de Kant n'est pas encore épuisée, ni surtout vouée sans retour à une *sagesse qui n'est point sage*.

[1] On jugera de l'abondance des travaux par celle des anteurs. Encore ne citons-nous que les noms connus : MM. Gruppe, Vorlaender, H. Vogel, C. Franz, Trentowsky, Weinholtz, Koosen, Fr. Groos, Ritgen, Fr. Fischer, C.-F. Lessing, Petoecz, Lautier, George, Dellingshausen, etc., etc.

[2] A son ingénieuse, mais trop succincte *Histoire de la philosophie allemande* (1852), M. Fortlage vient de faire succéder le premier tome d'une remarquable *Psychologie*, dédiée à la mémoire de Reimarus. Voyez-en la Préface, p. XVIII sqq.

# LIVRE XIV.

## RÉACTION RELIGIEUSE DU MIDI.

—

## CHAPITRE PREMIER.

### EN ITALIE.

« Yes and no is not good theology. »
SHAKSPEARE.

« Verissima la sentenza d'Alcinoo che *il filosofare vuol essere libero.* » GALILÉE.

« Paucis mutatis verbis atque sententiis, christiani, — platonici —. »
SAINT AUGUSTIN.

Nous avons dépeint, jusqu'en ses extrémités opposées, le mouvement que fit naître dans le Nord la réaction spiritualiste, entreprise par Kant contre le matérialisme sceptique et athée du XVIII^e siècle.

Il nous faut caractériser à présent les protestations que ce même matérialisme suscita dans le midi de l'Europe. Elles pourraient se réduire à trois ordres : l'une est orthodoxe, l'autre est mystique, la dernière est, ou veut être, purement philosophique. Mais ces trois

classes comprennent à leur tour plusieurs sortes de réclamations très variées.

Il est une tendance orthodoxe qui, pour mieux vaincre l'incrédulité, n'hésite pas à déclarer l'esprit humain absolument incapable de connaître Dieu, ou fatalement condamné à l'erreur, en matière de religion même naturelle. Il en est une autre, qui se borne à déplorer, à réprimer au nom de l'Eglise les égarements de la raison et de la science. Il en est une troisième, qui croit sensément servir la Révélation même, en concluant alliance avec la philosophie.

La protestation mystique, tantôt s'éloigne, tantôt se rapproche de l'enseignement officiel du christianisme; tantôt elle le regarde comme un texte qu'elle-même s'autorise à développer en pleine liberté; tantôt, véritable théosophie, elle en appelle à des communications extraordinaires, ou personnelles avec la Divinité. Dans l'une et l'autre situation, elle suit l'imagination et la sensibilité, plus que la raison et l'histoire. Souvent elle est l'ivresse même du sentiment religieux.

La réclamation, vraiment indépendante, de la philosophie spiritualiste du Midi s'élève aussi contre l'athéisme moderne de plus d'une manière, avec plus ou moins de profondeur ou de rigueur. Ici elle s'arrête au simple déisme, là elle constitue un théisme vivant et pratique, ailleurs elle transforme parfois le théisme en panthéisme idéaliste. D'autres fois aussi elle entre en rapport avec le christianisme, jusqu'à se confondre avec le théisme révélé.

Cette triple réaction eut pour principal théâtre les

deux pays qui marchent si diversement à la tête des peuples néo-latins, l'Italie et la France. L'Espagne, le Portugal et leurs colonies transatlantiques, n'y ont guère participé. Malgré l'ardeur et l'éclat de leur génie, *tam parum in philosophia præstant*, avait déjà dit Leibniz, *quia nimis arctantur* [1].

En Italie, le fondateur de la philosophie française avait eu beaucoup moins d'adhérents qu'en Allemagne et en Hollande. Cependant, quoique ses œuvres eussent été censurées par la Congrégation du Saint-Office, Descartes avait compté, à Rome même, plus d'un partisan [2]. C'est particulièrement sur l'antique et brûlant sol de la Grande-Grèce, dans la patrie de Telesio, de Bruno, de Campanella, que le cartésianisme fut honoré et professé par cent esprits distingués, par un Borelli, un Caloprese, un Mattia Doria. Le dernier chef renommé de la respectable académie de Cosenze, Thomas Cornelio, reconnut Descartes pour un émule, peut-être supérieur, de Galilée et de Léonard de Vinci. Les persécutions vinrent rehausser cette gloire étrangère. Majillo pouvait dire aux Napolitains : Si je n'ai pas été martyr du cartésianisme, j'en ai été confesseur. Les extravagances mêmes de cette école, telles que le doute sur l'existence du corps, trouvèrent un défenseur subtil et enthousiaste dans le Sicilien

[1] Voyez notre article sur la *Philosophie italienne*, dans le *Dictionnaire* publié chez Hachette (1847), et le tome I des *Saggi dell' Accademia di filos. italica* (Gènes, 1852).

[2] Sur le cartésianisme en Italie, voyez la savante et lucide *Histoire de la Philos. cartésienne*, de M. Francisque Bouillier (1854), T. II, p. 507 sqq.

Fardella, une des lumières de Padoue. L'un des correspondants de cet idéaliste, Leibniz, put à son tour recruter parmi les cartésiens quelques adhérents dévoués, Falletti, Draghetti, Richieri, et jusqu'à Michel Araldi, un des membres de l'*Institut national d'Italie*[1].

Néanmoins, durant le XVIII^e^ siècle, la spéculation métaphysique et religieuse n'était guère estimée en Italie. A l'exemple des grands esprits de la France d'alors, les penseurs italiens confinèrent leurs méditations dans la philosophie expérimentale et pratique. Eux aussi répandirent mille projets généreux ou chimériques, pour améliorer le sort des individus et des Etats, pour étendre et assurer le bien-être et la liberté, pour délivrer grands et petits de tous les genres de préjugés. Ces nobles idées de tolérance et de philanthropie devaient trouver faveur et doucement ébranler les âmes, au moment où Lambertini et Ganganelli les personnifiaient sur le trône pontifical. A Naples, Filangieri et Mario Pagano introduisent la discussion et l'humanité dans l'édifice de la législation. A Venise, à Milan, Beccaria et Verri réforment le système de la pénalité, en contestant la légitimité de la peine de mort, en condamnant la torture, en soutenant avec éloquence l'inviolabilité de la vie et la valeur morale de la personne humaine. Grippa, Galiani, Algarotti, Felici montrent à l'Europe attentive combien la nation qui a produit Machiavel est capable d'explorer la nature de l'homme public, de décomposer le mécanisme et de

[1] Voyez les *Memorie* de cet *Institut*, Milan, 1812, T. I, facc. 311 sqq. — Comp. notre *Hist. de l'Acad. de Prusse*, T. I, p. XXVII sqq.

régler le jeu de l'activité politique. Le droit de la nature et des gens est peut-être aussi redevable à cette nation que les sciences physiques et mathématiques. La morale proprement dite, que le Florentin Vettori avait perfectionnée dès le XVI[e] siècle, est cultivée, tantôt avec grâce et finesse, tantôt avec une solide érudition, par Stellini et par ce Muratori qui avait déjà si bien mérité de la raison humaine, en vengeant Descartes des critiques passionnées du sceptique Huet. Quelquefois, il est vrai, les systèmes habituellement combattus en Italie, le matérialisme et le fatalisme, y éveillent aussi des sympathies secrètes ou visibles, comme chez le savant juriste Romagnosi, ou chez Borello et les PP. Compagnoni et Soave. Mais ces tendances sont promptement comprimées par d'autres écrivains, habiles à fondre les sages résultats du XVII[e] siècle avec tout ce que l'âge suivant s'était proposé de plus louable. Tel est l'éclectique Antoine Genovesi, l'auteur de la *Diceosina* et l'adversaire de Rousseau ; penseur timide, mais invulnérable aux sarcasmes dont le P. Buonafede, sous le nom de Cromaziano, tentait de couvrir les philosophes ses contemporains. Tel est surtout ce cardinal Gerdil, qui sait opposer avec fermeté Descartes et Leibniz à Spinosa et à Locke, comme à toutes les sortes d'athéisme alors en vogue [1].

Du milieu même de ces nobles avocats de l'humanité, dont les vues devaient profiter indirectement à la théodicée aussi, sortit un métaphysicien hautement religieux, ignoré ou méconnu de son temps, ou-

[1] Voyez ci-dessus T. I, p. 240.

blié longues années encore après sa mort, mais comblé par notre siècle d'une gloire parfois exagérée. Jurisconsulte exact et profond, esprit aussi pénétrant que persévérant, homme de bien d'un inébranlable courage, sage tour à tour stoïque et chrétien, toujours animé d'une foi héroïque dans la dignité de la science et dans la puissance interne du droit, Jean-Baptiste Vico est devenu pour tous ses compatriotes un sujet d'admiration et d'orgueil national. D'abord, on le sait, il avait été prisé par les étrangers, en France par l'auteur du *Monde primitif*, Court de Gébelin, par Herder et Gœthe en Allemagne. Mais les Italiens sont-ils fondés à y voir, pour le génie, l'égal de Dante et de Michel-Ange, comme de Malebranche et de Leibniz, « un homme, non pas rare, mais unique ; une intelligence des plus profondes, des plus étendues, des plus fécondes en découvertes originales et neuves ; le chef du beau groupe que forment Gravina, Métastase, Goldoni, Gaspard Gozzi, Maffei, Muratori, Tiraboschi, Zanotti, Parini ; par son patriotisme enfin, le précurseur d'Alfieri[1] ? » Vico est, pour l'Italie actuelle, le penseur *national* par excellence ; sinon le créateur de la *philosophie italique*, du moins le rénovateur de l'*antique sagesse* d'Italie. Vico a le mérite d'avoir rattaché les novateurs de la Renaissance, les Pomponace, les Bruno, les Campanella, aux Dante, aux Bonaventure, aux Thomas d'Aquin, et ceux-ci même à Tacite, à Platon, à Pythagore, au berceau de

[1] V. Gioberti, *Introduction à l'étude de la philos.* (en italien), I, p. 47 sqq., 152, 157 sq.

la spéculation italique, à la Grande-Grèce. Vico est l'auteur d'une Renaissance nouvelle, qui se distingue de celle du XVI[e] siècle, en ce qu'elle est italienne et nationale, plutôt que grecque ou classique[1].

En quoi consiste cette philosophie en quelque sorte primitive, *antichissima sapienza?* Elle est, répondent ses partisans, idéaliste et historique à la fois : idéaliste, parce qu'elle étudie ou contemple l'*Idée* en elle-même, puis en montre la supériorité sur les sens, sur le monde matériel; historique, parce qu'elle fait voir comment l'*Idée* se réfléchit et se réalise dans les langues des nations, dans leurs mœurs, leurs lois et leurs religions. Elle allie étroitement, comme deux faces d'un même objet, la science du *vrai* éternel et la science des *faits*. Elle regarde Dieu même comme la vérité première et comme le premier être, comprenant en soi toutes choses. C'est l'esprit divin[2] qui *fait* la physique, comme il fait la géométrie, comme il fait ou crée toute vérité. Les genres des choses, qui constituent l'essence des individus, sont les types invariables, d'après lesquels Dieu a tout formé; et l'ensemble de ces genres compose l'*Idée*. « Toutes les choses divines et humaines procèdent donc de Dieu, reposent en Dieu, retournent à Dieu[3]. » Dieu et l'*Idée* étant créateurs, c'est par sa puissance d'agir que la vérité se fait reconnaître. La possibilité d'être réalisé, est le

[1] Voyez Rosmini, *De l'origine des idées* (en italien), II, p. 9. Mamiani, *Du renouvellement de l'anc. philos. ital.* (en ital., Paris, 1834), p. 211.

[2] *La mente di Dio.*

[3] Vico, *De uno juris universi principio*, prolog. (1721).

critère définitif du vrai[1]... Voilà donc un platonisme pratique, facile à convertir en platonisme chrétien, et destiné à concilier les exigences de la raison avec celles de la volonté. Voilà une philosophie spiritualiste et sociale, fondée sur l'analyse du langage, composant le savoir divin et humain de ces trois éléments : connaître, vouloir et pouvoir; et ayant pour origine et pour fin cette intelligence qui reçoit de Dieu la lumière du vrai éternel. C'est, si on l'aime mieux, une philologie spéculative et morale, qui découvre dans les étymologies et les significations des mots, d'abord le double fondement de la science et de la société, toutes les assises permanentes de la grande cité du genre humain; puis les influences du principe producteur et conservateur de la vie sociale, la religion. C'est, selon d'autres, une histoire universelle et éternelle, la description du cercle idéal que parcourt le monde réel, dans le temps et l'espace, sous forme d'histoires particulières, avec des accidents et par des révolutions dont les lois s'expliquent par le concours de l'essence invariable de l'humanité avec la présence constante de la Providence[2].

La partie métaphysique de cette philosophie, l'*Idée* même, un peu négligée par Vico, devait occuper spécialement notre siècle. Grâce à l'esprit dominant de son époque, le légiste napolitain avait surtout appro-

[1] *Il vero è il fatto. Criterio certo del vero è farlo.* (Vico, *Dell' antichissima sap. degl' Ital.*)

[2] Voyez les travaux de MM. Jules Michelet et Ferrari sur la philosophie de Vico. Comparez aussi l'article que nous avons consacré à *Vico*, dans le *Dictionnaire* publié chez Hachette (1852).

fondi les applications civiles et les manifestations historiques de l'Idée, les faits sociaux. Son aversion pour Descartes l'avait aussi tourné de ce côté. Le philosophe français lui semblait, non pas seulement avoir dédaigné avec ingratitude les traditions et les institutions, les langues et l'érudition; mais avoir imprudemment sacrifié à l'individu la société, au sens privé le sens commun, au *moi* pensant la *nature commune des nations*. Au lieu de l'homme individuel, ou abstrait, Vico voulait étudier l'homme collectif et agissant, l'homme-peuple, et de là s'élever à l'auteur de l'homme, au législateur des nations; et cette étude, qu'il appelait une *Science nouvelle*[1], qu'il plaçait sous la protection de Platon et de Tacite, de Bacon et d'Hugues Grotius, il croyait ne la devoir qu'à l'usage du sens commun. C'est le sens commun qui constitue, dit-il, le fond de la sagesse humaine, et qui nous fait saisir le général au milieu des détails, le vrai durable au sein de la mobilité universelle. La nature humaine est une, la sagesse humaine est une; et la divine Providence, une aussi, se sert de cette sagesse avec une énergie irrésistible, lorsque cette sagesse refuse de la servir avec joie.

L'emploi du sens commun, aidé d'une érudition patiente et vaste, conduisit Vico à proclamer comme vérités souveraines ces trois axiomes: 1° réalité d'une Providence invisible, attestée par l'institution univer-

[1] *Principes d'une science nouvelle, relative à la nature commune des nations, au moyen desquels on découvre de nouveaux principes du droit naturel des gens* (1725).

selle des cultes; 2° nécessité de dompter les passions et de les convertir en vertus sociales, correspondant à l'institution des mariages et des familles; 3° croyance naturelle à l'immortalité de l'âme, confirmée par l'institution des sépultures. A côté de ces trois articles de sa foi, la *Science nouvelle* établit, peut-être avec plus d'autorité encore, le besoin permanent de la sociabilité. En comparant les périodes de l'existence commune, soit chez le même peuple, soit chez des peuples différents, elle arrive à les réduire à trois âges distincts : l'âge divin ou théocratique, âge obscur, qui parle une langue sacrée ou hiéroglyphique; l'âge héroïque ou fabuleux, qui emploie un idiome métaphorique et poétique; l'âge humain ou historique, qui se sert du langage pleinement littéraire et réfléchi. En exposant la civilisation du second âge, la *sagesse poétique*, celle des *géants* et des *poëtes*, avec une pénétration et une étendue d'érudition également sûres, Vico s'est placé parmi les créateurs de la philosophie des mythes et des cultes[1]. Cependant, le dernier mot de sa théorie historique apparaît alors seulement qu'il déroule les époques successives du droit religieux et civil, les révolutions politiques et morales, qui répondent aux trois phases de la société humaine. Ces phases sont : la justice théocratique et impitoyable de l'âge divin; l'équité politique, mais arbitraire encore, de l'âge héroïque; et l'égalité civile de l'âge humain, qui, ajoute Vico, se conserve le mieux dans une monarchie bien constituée. La perte de l'indépendance

[1] *Science nouvelle*, l. II.

territoriale et la corruption des mœurs sont les deux causes qui mettent fin à la vie d'une nation. Deux remèdes sont capables de la ranimer : un monarque puissant, ou la conquête par un peuple meilleur. Si l'un et l'autre moyen se montraient insuffisants, la nation se dissoudrait, se disperserait comme l'empire romain, et ferait place à une autre société, qui, recommençant avec la même nature la même série d'évolutions, parcourrait probablement le même cercle, développerait librement les mêmes facultés, et obéirait, sans le savoir peut-être, aux mêmes décrets providentiels. C'est cette morale identique et circulaire, cette analogie de progrès et de retours, *corsi e ricorsi*, cette harmonie de révolutions et de rotations, qui a fait appeler la théorie de Vico le système des *retours historiques*.

Les défauts de ce système ont été signalés plus rarement que la sagacité de ses analyses et l'abondance de ses points de vue parfois si imposants. Ne risque-t-il pas de se perdre dans les circuits du droit romain, mis sur le premier plan de l'existence sociale ? Accorde-t-il une place convenable aux productions de l'art et aux monuments spéciaux de la philosophie ? La juste préoccupation des choses politiques et civiles ferme les yeux à Vico sur le rôle que joue la religion aux époques où l'idée du droit ne domine pas encore. L'Orient se trouve négligé, mis à l'écart, autant que Rome est savamment dépeinte ou consultée. Enfin, les conclusions spéculatives suffisent-elles, résolvent-elles tout le problème ? Non, elles s'arrêtent à l'exis-

tence des nations, à leur *commune nature*, à leur développement circulaire; tandis qu'elles devraient embrasser l'ensemble des nations, l'humanité. Celle-ci, que devient-elle, de retours en retours? Avance-t-elle, abstraction faite de tel peuple? Si elle avance, dans quel ordre le fait-elle, et doit-elle le faire? Suit-elle une ligne spirale, comme Gœthe le pensait? Sa marche est-elle vraiment progressive, ou à quelles conditions peut-elle le devenir?

A ces questions, que ne saurait écarter une *théologie sociale*, les successeurs de Vico cherchèrent à répondre diversement, comme ils s'appliquèrent en général à combler les lacunes qu'avait laissé subsister ce ferme et infortuné penseur. Ce serait une tâche trop étendue d'apprécier ici tous les essais que ce désir louable provoqua. Il faudrait peser bien des noms, dont plusieurs sont encore tout récents. Les plus connus sont Baldinotti, Carli, Mancini, Miceli, Palmieri, Tamburini, Tedeschi, et même cet audacieux Ermenegildo Pino, qui, dans sa *Protologie*, rivalisait d'abstraction avec Bardili et Hegel, pour tout expliquer par un Premier Etre, *primum per se*, absolu et réel à la fois, par une *pensée* primitive et vivante, par une Idée-Dieu. Plus d'une variété éclate déjà entre les quatre philosophes de l'Italie moderne, qui tous se peuvent considérer, à des degrés divers, comme les continuateurs de Vico. Ceux qui se font le plus remarquer, à cet égard, sont ceux qui s'attachèrent spécialement à mettre l'*Idée* en rapport intime avec le dogme catholique; ce sont deux ecclésiastiques, Rosmini et Gio-

berti. Quant au baron Galuppi et au comte Térence Mamiani, ils prisent et suivent moins la *Science nouvelle* et sa *très antique sagesse*, bien que le premier se montre toujours dévoué à l'Eglise, autant que le second maintient le droit qu'a la raison de chercher Dieu librement.

L'abbé Rosmini-Serbati s'est signalé, moins encore par ses méditations profondes et son ingénieuse érudition, que par son ardeur à défendre tour à tour la Révélation par la philosophie, et la philosophie par la Révélation. Le grand objet de son étonnante activité, ce fut toujours la *philosophie chrétienne*[1]. Il est d'avis que, pour donner à cette sorte de philosophie les deux caractères de la vraie science, l'*unité* et la *totalité*, il suffit d'admettre, comme *innée*, une seule idée, à savoir, que l'être est possible. L'idée de l'être possible, de l'être idéal, de l'être conçu d'une manière indéterminée et illimitée, d'une manière universelle[2], n'est-elle pas tellement inhérente à toute intelligence, qu'elle en est la lumière même, cette lumière dont parle Dante, celle qui lie la vérité à l'intelligence ?

*Che lume fia tra 'l vero e l'intelletto*[3].

Cette idée, continue Rosmini, est une perception immédiatement intellectuelle, une intuition directe de l'être en général. Elle ne vient ni des sens, ni de la

[1] Voyez son *Nuovo Saggio sull' origine delle idee* (éd. Milan, 1836), p. XVI sqq.

[2] *L'essere in un modo universale. — L'idea universalissima.* (*Nuovo Saggio*, II, p. 15, 20, 23, 119, 135.)

[3] Dante, *Purgat.*, VI.

réflexion, ni même du sentiment de soi-même : elle est donc innée. Elle est de plus souverainement nécessaire et universelle ; l'homme peut-il rien concevoir, sans l'idée de l'être ? L'existence est la plus élevée de toutes les qualités générales, et l'idée de l'être est le dernier terme de l'abstraction. Le scepticisme ne peut pas l'attaquer, parce que lui-même est forcé de la supposer possible. L'empirisme est obligé de reconnaître qu'elle engendre la connaissance des corps, en s'unissant aux sensations. Toutes les idées, enfin, celle de Dieu, comme celle de nous-mêmes, dérivent de l'idée de l'être. L'idée primitive de l'être représente seule l'être possible. La perception de l'existence réelle des choses créées est l'ouvrage d'un jugement, qui établit une équation entre la sensation et l'idée de l'être possible. La conception de la réalité de l'être absolu, ou de Dieu, ne s'obtient ainsi qu'indirectement, par démonstration[1].

Sans faire voir ce qui se montre de soi-même, la confusion de la simple notion d'existence avec l'existence réelle des choses ; sans même examiner si l'idée générale d'être est rapportée par Rosmini à sa véritable source et contenue dans ses justes limites, enquérons-nous de la manière dont l'idéaliste de Stresa prouve l'existence de Dieu. La seule idée de l'être *à priori*, dit-il, démontre l'Etre absolu. L'être, c'est-à-dire, la vérité ou la lumière intellectuelle, existe en moi comme un fait qui me domine et qui m'enseigne

[1] *Nuovo Saggio*, T. II et III, part. P. I, c. 2, 3. P. II, c. 4, 5. P. III, c. 5. P. VI, c. 2.

deux choses : 1° Il est un effet tel, qu'il n'a pu être produit ni par moi-même, ni par aucune cause finie ; 2° il est produit nécessairement par un objet qui est présent dans mon âme, mais qui cependant en lui-même est immuable et absolu, indépendant de mon âme et de toutes les âmes. Or, si j'applique à ces deux éléments les principes de causalité et de substance, je dois affirmer, premièrement qu'il existe une cause dont l'action est infinie ; et, secondement, que cette cause, existant dans les âmes, est un être essentiellement intellectuel, une intelligence infinie, une substance nécessaire et intelligible [1]... C'est l'argumentation d'Anselme et de Descartes, adaptée à la théorie rosminienne. Mais, quelle que soit la valeur interne de cette combinaison, son auteur est-il reçu à dire que cette preuve ne suppose aucune intuition ? Il a du moins l'intuition du fait spirituel dont il est parti, et qu'il considère comme un effet. Ensuite, la cause de cet effet purement intellectuel, est-elle déjà Dieu ? Ou bien, ne serait-elle qu'un être intermédiaire entre l'âme et Dieu, une raison universelle, mais impersonnelle, semblable à l'*idée* hégélienne ? Plusieurs critiques ont pensé que l'auteur inclinait à la seconde interprétation [2].

Ce qui est indubitable, c'est que le sage de Rovéredo n'accorde pas à la raison la faculté d'arriver à

[1] *Nuovo Saggio*, III, p. 326 Cfr. III, p. 134 sq., où Rosmini démontre Dieu autrement. Les *natures ont* de l'être, mais ne *sont* pas l'être. Celui qui *est* l'être, leur en a donné : celui-là existe donc.

[2] Gioberti, *Introduzzione allo stud. della filos.* T. II, p. 162 sqq.

une connaissance *positive* de Dieu. Quiconque, en philosophie, demande plus qu'une connaissance négative[1], se jette dans les bras de l'imagination, et court risque d'avoir le sort d'Icare : il forgera une vaine idole. C'est au sanctuaire de l'Eglise qu'il faut aller recueillir des notions exactes sur la Divinité. Aussi Rosmini s'efforce-t-il, dans plusieurs ouvrages importants, de justifier philosophiquement les décisions des conciles. Sa théodicée, devenue ainsi un commentaire du catéchisme romain, égale en patience et en dextérité les *Sommes* des plus profonds scolastiques. Peu d'apologistes modernes ont déployé autant de ressources, lorsqu'il s'agissait de concilier avec la science contemporaine le dogme rigoureux et l'histoire de l'Eglise. Combien il se montre ingénieux, quand il essaye, dans sa *Psychologie*, d'expliquer rationnellement l'eucharistie! Dans sa *Philosophie juridique*, il accorde le premier rang au droit théocratique, et demande même que toutes les formes sociales se soumettent à celle que Dieu lui-même révéla, et qu'il constitua en Eglise, à la papauté. Comme métaphysicien, il se flatte d'avoir remis en honneur les doctrines authentiques des saints Pères, et de les avoir rassemblées en système, à l'aide de divers progrès spéculatifs accomplis depuis Augustin jusqu'à nos jours. Comme philosophe de l'histoire, dans la *Société et sa fin*, il a fait voir, avec finesse et originalité, la nécessité de la Révélation, de la Rédemption évangélique. Là, certainement, il surpasse, par la vigueur des déductions, M. de Bonald aussi bien

[1] *Nuovo Saggio*, III, p. 258 sqq., 282 sqq., 291 sq.

que Frédéric Schlegel. Et cependant, en dépit d'une orthodoxie si scrupuleuse, il a eu la douleur, non-seulement de voir une partie du clergé accuser d'hérésie tout son enseignement, mais la congrégation de l'Index condamner même un de ses livres les plus sincèrement catholiques.

Les tentatives de Vincent Gioberti ne furent pas mieux appréciées. Si ces deux puissants esprits s'accordent à établir le saint-siége tribunal suprême en matière d'opinions spéculatives, et à prendre pour devise la maxime des scolastiques, *fides quœrens intellectum*, ils diffèrent toutefois singulièrement sur la manière de concevoir la philosophie, sa méthode et même ses rapports avec la religion. Gioberti se rapproche de Vico, beaucoup plus que Rosmini. Il combat aussi Descartes, et ce qu'il appelle le psychologisme, « cause de la décadence de la philosophie moderne. » Rosmini même lui semble entaché de ce vice, en ce qu'il s'arrête à la notion de la possibilité de l'être. Gioberti part de l'être réel, conçu idéalement et platoniquement ; ou plutôt, d'un principe ontologique où seraient comprises en puissance toutes les notions possibles, et qui peut se formuler ainsi : *L'être crée les existences*. Cette ontologie, il aspire d'ailleurs à la retrouver, avec Vico, dans les faits, les traditions et les institutions. Aussi s'attache-t-il à combler le vide le plus grave de la *Science nouvelle*, en consultant l'une après l'autre les religions et les philosophies les plus anciennes, « l'antiquité indienne, iranique, sémitique, mongolique, américaine, les hiéroglyphes, les inscriptions cunéi-

*umanata* [1]. L'arbre encyclopédique des connaissances humaines sort tout entier de cette proposition unique : l'*Etre crée les existences*. Trois branches principales correspondent à ses trois membres : la philosophie, les mathématiques, la physique. Le sujet de la formule, l'idée de l'Etre, engendre d'abord la philosophie, la science de l'intelligible pur; ensuite la théologie, la science du sujet intelligible révélé. Le lien de la formule, sa copule, c'est-à-dire l'idée de la création, fournit la matière des mathématiques, et avec elle, la matière de la logique et de la morale. Les mathématiques répandent sur l'espace et le temps certaines conceptions qui, par ce qu'elles renferment de nécessaire, se rapportent à la possibilité infinie du successif et de l'étendu, par conséquent, à l'Etre, origine de toute possibilité; et qui aussi, par ce qu'elles renferment de contingent, appartiennent à la réalisation finie des possibles, à la création des existences. La logique tire de la notion de création les formes constantes de tout le savoir humain, en ce sens que la pensée humaine est toujours une synthèse de l'absolu et du relatif, de l'Etre et de l'existant, et que le lien d'une synthèse pareille réside uniquement dans la création. « L'objet pensé et absolu crée le sujet pensant, et étant naturellement concevable, il crée aussi la pensée [2]. » La création fournit de plus sa matière à la morale, puisque celle-ci, en traitant de la vertu et du vice, traite des

[1] *Ibidem*, II, p. 146; l'*Idée parlante*, II, p. 13; l'*Idée orthodoxe*, II, p. 34 sqq.

[2] *Ibidem*, II, p. 168 sq.

choses qui sont composées d'éléments nécessaires et d'éléments contingents; d'éléments nécessaires, si on considère leurs rapports avec la loi morale, volonté suprême de l'Etre; d'éléments contingents, eu égard à l'arbitre humain, cause seconde subordonnée à l'Etre. Le troisième membre de la formule, les existences, comprend les notions relatives à la nature sensible, tant spirituelle que matérielle : la cosmologie, l'esthétique, la psychologie; la politique. Aucune de ces notions est-elle explicable, sans l'intervention de l'idée de l'Etre, qui les ramène toutes à l'unité? Ainsi, le mouvement de toutes choses parcourt deux grands cercles : par le premier, l'Etre crée les existences; par le second, il les rappelle à lui au moyen d'une transformation, d'une exécution successive d'actes moraux qui achèvent l'œuvre de la création primitive. Le premier cercle est tout divin, le second est mêlé de divin et d'humain, puisque les forces créées concourent à le former. Le premier peut s'exprimer en ces mots : *l'un engendre le multiple ;* le second en ceux-ci : *le multiple retourne à l'un*[1].

L'histoire de cette formule, écrite dans les opinions, les croyances et les révolutions des peuples, sa corruption, sa conservation, sa rénovation, sont des points où Gioberti dépense un savoir surprenant, autant d'éloquence naturelle que de talent, et surtout la sorte de courage que Vico nommait la *magnanimité de l'écrivain.* Ceux même qui rejettent sa théorie, et ils sont nom-

[1] Comparez Vico, *Opp. lat.*, T. I, p. 52 sq., 97. Gioberti, *Introduzzione*, II, p. 238.

breux, ne peuvent s'empêcher d'admirer au même degré son habileté et sa franchise. Sa théorie, en effet, est loin d'être aussi simple, aussi compréhensive, aussi capable de tout expliquer, que se l'imagine l'intrépide ontologue. Les problèmes fondamentaux de la science n'y sont pas déduits méthodiquement. Rien ne prouve non plus qu'elle exprime parfaitement le monde objectif, qu'elle soit une image aussi exacte du monde réel que du monde idéal; qu'elle soit plus qu'une simple hypothèse, attendant sa confirmation des faits positifs. Elle donne, comme déjà résolues, les questions les plus ardues de la spéculation ; et cependant elle-même ne peut être conçue avec une clarté facile. Est-il si aisé de contempler l'infini directement, et en acte ; de voir le tout absolument simple et infini ? Il est évident que l'intelligence a besoin de posséder bien des notions antérieures à l'intuition immédiate de la *Formule idéale*, et que celle-ci n'atteint donc pas à elle seule, comme dit Gioberti, le *Premier philosophique*, dominant à la fois le *Premier ontologique* et le *Premier psychologique*[1].

Mais on conçoit que la *Formule* ait semblé nécessaire, et pour combattre le panthéisme[2], et pour fortifier le dogme catholique. Elle peut servir, relativement à la Révélation, à discerner la substance orthodoxe d'avec ses formes et ses accidents, et à la concilier avec la raison et la science. Or, c'est ce double but que Gioberti

[1] Voyez l'examen approfondi, auquel M. T. Mamiani a soumis cette théorie, dans le livre *Dell' Ontologia et del metodo* (1841), p. 60 sqq.

[2] *Introduzzione*, II, p. 273.

s'était proposé, à l'égard de l'Eglise. Point d'idée généreuse, point de principe libéral dans notre siècle, que ne doive accueillir, selon lui, la religion catholique. Lorsqu'un désaccord se glissera entre la science et le dogme, on le sauvera en distinguant entre les accidents et ce fond immuable, qu'exprime la formule idéale et chrétienne. Il est vrai, ce que Gioberti nomme *accidents*, d'autres catholiques, moins hardis ou plus vigilants, l'appellent substance. Aussi le philosophe de Turin supplie-t-il le clergé de se montrer de plus en plus favorable à la science, laquelle doit concourir encore à établir la souveraineté de l'Eglise. Est-il sage d'opposer la vérité catholique à la vérité laïque, une raison sacrée à une raison profane? Non, c'est une antithèse dangereuse, autant qu'absurde [1]. Ne craignons pas de heurter les préjugés même ecclésiastiques, et gardons-nous surtout de remettre la défense de l'Eglise à des *théologiens de gazette* [2]. Voilà pourquoi Gioberti n'hésite pas, par exemple, à nommer « un génie grand et profond, vigoureux et original, » ce Nolain, que Rosmini avait encore appelé un « infortuné sophiste [3]; » ni à reconnaître que l'hérétique Allemagne, celle de Schelling et de Hegel, est essentiellement pieuse et fait d'admirables efforts pour retrouver l'*Idée* perdue [4]. S'il considère Aristote comme hétérodoxe, et s'il veut être catholique « à l'antique, et non

[1] *Introduzzione*, I, p. 94 sqq.
[2] *Teologi da gazette*, I, p. 107.
[3] II, p. 257 sq. Cfr. Rosmini, *Nuovo Saggio*, III, p. 281.
[4] T. I, p. 143, 158 ; II, p. 82.

à la moderne; » s'il repousse le procédé ***autoritatif***, introduit en philosophie par Lamennais, procédé qu'il traite de pétition de principe; en Guelfe inflexible, il n'attend que de Rome le salut de l'Italie et du monde [1]. On devine qu'une indépendance si ouverte devait lui valoir, dans la portion généreuse du jeune clergé d'Italie, des sympathies qu'il partageait cependant avec Rosmini, et même avec Galuppi.

Pascal Galuppi, de Tropea, le Reid de la Calabre, qui enseigna la philosophie jusqu'en 1847, dans l'université de Naples, était orthodoxe, ou avait désir de l'être. Les nombreux volumes sortis de cette plume, plus solide et plus patiente que nette et délicate, d'une plume toujours conduite par un esprit droit, sensé, modéré et même pénétrant [2], ne contiennent que peu de chapitres consacrés à Dieu. Ce qui préoccupe ce continuateur de Kant et des Ecossais, c'est le problème de la formation des connaissances; c'est l'analyse des facultés, de leurs éléments, de leurs fonctions et de leurs productions. C'est du fait psycologique de la ***perception*** du ***moi*** qu'il part, et qu'il passe à ce qui est ***hors du moi*** [3]. En examinant nos moyens de connaître, il ne cesse pas d'en appeler à l'expérience. Mais il distingue deux sortes d'expérience : l'une ***primitive***, composée seulement de parties objectives; l'autre ***comparée***, ou composée de parties objectives et subjectives.

[1] T. I, p. 24, 45; II, p. 254, 369.

[2] *Acuto Calabrese*, dit de Galuppi l'abbé Rosmini. *Bella, casta, assennata e riservatissima*, dit de sa philosophie M. T. Mamiani.

[3] *Elementi di filosofia* (éd. III[e]), T. I, p. 170 sqq.

Point d'idées innées, de jugements synthétiques *à priori*. Les faits de conscience et le simple raisonnement suffisent pour rendre compte des principes suprêmes de la science, et pour échapper au rationalisme et à l'empirisme à la fois. La véracité de la conscience admise, celle de tous nos autres moyens de connaître est une nécessité logique.

Comment Galuppi, au moyen de cette méthode, fait-il naître et justifie-t-il l'idée de Dieu ? Une série infinie de conditionnels sans absolu, dit-il, est chose impossible. Le *moi*, ayant une existence conditionnelle, suppose une cause inconditionnelle, l'absolu, ou Dieu. Le *moi* est, parce que l'*absolu le fait être*[1]. Entre le *moi* et l'absolu, il existe un lien nécessaire : c'est l'action libre exercée par l'absolu sur le *moi*. Quand le lien entre deux existences n'est pas fatal, il est l'effet d'une cause intelligente : Dieu est donc une cause semblable. De plus, le raisonnement nous force d'admettre quelque chose d'invisible au fond de tout ce qui est visible. Cet invisible, c'est l'inconditionnel. Enfin, les effets que produit l'univers révèlent un dessein et un ordonnateur. La seule présence de la lumière et de la chaleur, leur profonde influence, si admirablement calculée en faveur de tout ce qui habite et constitue la terre, la manière dont cet ensemble de rapports est organisé, proclament déjà une intelligence suprême. L'ami du beau soleil de Naples s'appuie, dans des pages fortes, empreintes d'une poésie brillante, sur « l'illustre

[1] *Lo fa essere* (*ibidem*, II, p. 101 sqq.).

Fénelon, » sur Reimarus et sur d'autres défenseurs de la téléologie[1].

Galuppi ne se contente pas, au reste, d'exposer ce genre de théisme; il combat. non-seulement l'athéisme du *Système de la nature* et d'Helvétius[2], mais le « transcendantalisme » de Kant, pour lequel Dieu n'est qu'un *idéal*[3]. Kant, toutefois, lui fournit ensuite plusieurs éléments de sa théologie morale. Le *devoir* le conduit même à l'idée d'un culte, tant externe qu'interne, et d'une sage et confiante soumission envers la Providence. Le bonheur, tel qu'il le conçoit, est attaché à la satisfaction des besoins primitifs et à l'exercice des facultés intellectuelles[4].

Plus d'une analogie rapproche Galuppi de Terenzio Mamiani. Pour cet écrivain si classique et si populaire, aussi connu comme poëte, comme politique, que comme penseur et critique, la méthode et l'expérience sont de même choses capitales. Tout progrès de méthode lui semble un progrès de vérité et d'invention. La science n'est que la vérité méthodique, et l'induction est le principal instrument de la science. De là, le cas que Mamiani fait d'Aristote. Néanmoins, on l'a vu se détacher par degrés d'Aristote et suivre avec liberté Platon. Il est ainsi revenu du même coup aux sources et aux procédés de ce qu'il appelle, avec Vico, l'an-

[1] *Elementi di filos.* T. II, p. 110 sqq. Comp. Fénelon, *De l'exist. de Dieu*, T. II, c. 11.

[2] *Elementi di filos.* T. III, p. 48 sq., 73 sq.

[3] *Ibidem*, II, p. 407 sqq.

[4] *Ibidem*, III, p. 206, 213, 235 sqq.

cienne philosophie des Italiens[1]. L'esprit de cette philosophie ne lui paraît si digne d'imitation que pour avoir réuni ces trois qualités : il était tout ensemble positif, rationnel et pratique, et ses idées les plus sublimes se confondaient avec les maximes du sens commun. C'est cet esprit qu'il cherche à répandre, tantôt dans ses ouvrages, tantôt dans cette *Académie de philosophie italienne*[2], fondée par lui à Gênes en 1850 et dirigée depuis avec une si féconde habileté. Parmi ses *Dialogues sur la science première*[3], il s'en trouve un, *le Tasse,* qui esquisse ses vues religieuses. En choisissant pour principal interlocuteur le chantre de la *Jérusalem délivrée,* Mamiani voulait nous insinuer que le monde divin a besoin d'être saisi avec un enthousiasme poétique. Les idées , les convictions qu'inspire le sentiment le plus profond, doivent être alliées par la raison avec les plus pures notions d'une science sévère, et éprouvées par un progrès éclairé dans la vie pratique. Quand l'homme croit à l'unité contemplée par Plotin, à cette unité qui répand son essence à travers le tout, alors l'univers vit d'une vie propre, l'esprit divin pense dans nos meilleures pensées, et les destinées de l'humanité se dénouent, se déploient sous l'empire d'un souffle éter-

[1] Voyez son ouvrage *Del Rinnovamento della filosofia antica italiana,* Paris, 1834.

[2] Le premier et curieux volume des *Mémoires* ou *Essais* (*Saggi*) de cette intéressante Académie cite, comme membres, après Térence Mamiani, MM. Crocca, Boccardo, Giuliano, Mancini, Capponi, Cereseto, le prince Pierre Lanza di Butera Scordia, Audinot, le P. Giuliani, Garelli, Conforti, Bensa, Torre, Ruggiero Bonghi, Boncompagni, Spaventa Caracciolo dei Principi Torella.

[3] *Dialoghi di scienza prima.* T. I, Paris, 1846.

nel, celui de la grande âme. Lorsqu'au contraire nous nous persuadons que Dieu est essentiellement séparé du monde, il nous devient tellement étranger qu'il ne peut plus être l'objet de nos respects et de notre amour[1]. Cependant Mamiani combat avec vigueur le panthéisme, surtout parce qu'il le trouve incompatible avec la foi au progrès [2]. Il enseigne la création, et met l'affinité avec Dieu en ce que l'homme peut et doit accomplir la loi divine.

Le rapport d'une pareille philosophie avec l'Eglise peut s'exprimer par cette autre devise : *intellectus quærens fidem*. C'est avec une raison indépendante qu'elle veut aborder et accepter les doctrines chrétiennes, les interprétant « dans le sens généreux de la liberté, de la tolérance, de la charité sociale et du progrès civil [3]. » L'accord et l'union lui semblent très désirables; mais, en cas de conflit, elle préfère la raison aux décisions canoniques. C'est surtout une *religion civile* ou sociale, l'opposé de l'ascétisme monacal, qu'elle se plaît à révérer dans le christianisme. Aussi est-elle qualifiée, par les uns d'incrédule et d'athée, par les autres de mystique ou de superstitieuse.

Ceux qui la qualifient d'incrédule ont pour chef le Père Ventura; ceux qui la taxent de superstition peuvent être représentés par Bonavino.

L'éloquent et diffus théatin, cet « esprit actif, fécond et pénétrant[4], » est disciple de Lamennais. A mesure,

[1] *Dialoghi di scienza prima*, I, p. 336 sqq.
[2] *Dell' ontologia et del metodo*, p. 24 sqq.
[3] *Dialoghi*, I, p. 338. [4] Lamennais, *Affaires de Rome* (1836), p. 97 sq.

il est vrai, que son maître s'est éloigné de l'Eglise et du moyen âge, Ventura s'y est enfoncé plus résolûment. Dès son début, en 1828 [1], il avait déclaré une guerre d'extermination à la raison laïque et libre, qu'il nommait *hérétique*, et à laquelle il opposait la raison *catholique*. De la raison hérétique il faisait dériver, après les œuvres de la pensée allemande et anglaise, les productions gallicanes et jansénistes, Descartes et Malebranche, Bossuet même, et ce Pascal auquel il empruntait, à son insu, tant d'armes contre l'esprit humain [2]. Tout ce que certains apologistes, depuis trois siècles, avaient amoncelé de doutes et de difficultés, pour plonger d'abord la raison dans le scepticisme, et pour l'attirer ensuite, abattue et brisée, au sein du christianisme ; toutes ces méthodes moitié pyrrhoniennes, moitié mystiques, que l'évêque d'Avranches résumait en disant : afin de croire en religion, il est bon de ne pas croire en philosophie, *ad credendum utile esse non credere ;* tout cela est renouvelé, avec savoir, avec chaleur, avec trop de véhémence surtout, par l'ancien professeur du collége de la Sapience. Refuser toute certitude au sens individuel, n'accorder d'autorité qu'au sens universel, au savoir révélé et gardé par l'Eglise universelle ; revenir, dans la science, à l'Ecole, à l'*Ange de l'Ecole*, voilà les principaux conseils que Ventura nous adresse, depuis trente ans, en divers écrits, du haut même de la chaire évangélique. Dans

[1] *De Methodo philosophandi*, 1828, dédié à Châteaubriand.

[2] *De Methodo philosoph.*, l. I, p. CI, CIII, CIX, CXL, etc.

ses impétueuses agressions contre la raison humaine, il ne s'aperçoit pas combien il s'en sert pour l'accabler, ni surtout combien Thomas d'Aquin et l'Ecole étaient redevables à ce païen si peu orthodoxe, à cet Aristote, que Dante appelait le maître de ceux qui savent, *il maestro di color che sanno*[1]. Bossuet n'avait pas approuvé les *censures* hasardées par Huet contre Descartes. C'est que Bossuet redoutait, par tendresse même pour l'Eglise, quiconque attaque « jusqu'à la raison, sans songer qu'il déprise l'image de Dieu, dont les restes sont encore si vivement empreints dans notre chute, et qui sont si heureusement renouvelés dans notre régénération. » A la vérité, Bossuet paraît à nos Thomistes dangereux à son tour, ne fût-ce que pour avoir osé dire encore : « Nulle puissance, nulle autorité n'est illimitée : l'Océan même a des bornes dans sa plénitude; et, s'il les outrepassait sans mesure aucune, sa plénitude serait un déluge qui ravagerait tout l'univers[2]. »

Il faut l'avouer, le prêtre qui faisait retentir en Espagne des paroles analogues à celles du P. Ventura, Jacques Balmès, y apportait peut-être plus de réserve, de sagesse et d'équité. Il proclame la faiblesse de la raison naturelle, mais non pas son absolue incompétence, en matière de philosophie : *est modus in rebus*, ajoute-t-il[3]. Le procès qu'il intente en général à la phi-

[1] Voyez ce que M. Ch. de Rémusat a dit du P. Ventura de Raulica, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1853, mars.

[2] Bossuet, *Discours sur l'unité de l'Eglise.*

[3] *Cartas a un esceptico*, p. 137 (éd. Paris).

losophie française et allemande de notre siècle, aux « nouveaux spiritualistes, » n'est pas exempt de préjugés, ni de passion. Est-il permis d'identifier le panthéisme idéaliste avec le matérialisme? ou la doctrine renouvelée de Descartes avec celle de Hegel? Mais Balmès est du moins respectueux envers Leibniz, et envers Kant. Rien de plus net et de plus fin que sa réfutation de Hegel, bien qu'il ne prête à ce penseur d'autre inspiration qu'un monstrueux orgueil[1]. Mais, en échange, rien de plus arbitraire que d'assimiler l'éclectisme français à l'athéisme du dernier siècle[2]. On comprend que cet ardent polémiste opposait au « faux spiritualisme » le spiritualisme de l'Église catholique. Il l'exposa, non sans un rare talent d'analyse et de dialectique, dans une *Philosophie fondamentale*, qui méritait d'être traduite en plusieurs langues, bien qu'elle n'offrît rien de nouveau, du moins relativement à la philosophie[3]. Personne n'ignore qu'un diplomate éloquent, orateur de beaucoup d'esprit, habile zélateur de la théocratie, enlevé trop tôt pour sa gloire et pour l'honneur de ses théories, Donoso Cortès, porta jusque dans la tribune espagnole la métaphysique étroite du pieux prêtre navarrais.

Là encore les excès devaient provoquer des excès contraires. Un ancien prêtre de Gênes, connu sous le pseudonyme d'*Ausonio Franchi*, Bonavino, en appela de

[1] *Cartas a un esceptico*, p. 140-150.

[2] *Ibidem*, p. 167. M. V. Cousin est accusé d'avoir présenté à la jeunesse du poison dans une coupe d'or, *el veneno en copa de oro* (p. 155).

[3] M. l'abbé Dupanloup a mis un intéressant Avant-propos en tête de la traduction française, par M. Manec (3 volumes).

l'absolutisme sacerdotal à l'instinct universel de l'humanité. Dans ses *Etudes philosophiques et religieuses sur le sentiment*, il soutient que la science ne peut pas connaître les principes d'une manière démonstrative, mais que c'est l'instinct qui révèle tout. L'instinct de l'humanité, voilà l'oracle perpétuel de la vérité, parce qu'il est l'absolu même, se manifestant par l'évolution sans fin de la raison humaine. C'est donc l'*humanisme*, le culte de la « sacro-sainte divinité du genre humain, » que l'on a fini par prêcher en Italie même. C'est à M. Feuerbach que l'on y a recouru, pour repousser les doctrines ultramontaines. Sans l'irréligion, sans l'athéisme, y redit-on plus d'une fois, la véritable religion ne pourra pas s'établir dans la presqu'île des Apennins[1]... Qu'on est loin, à cet égard, des philosophes qu'on se plaît à invoquer, de Schelling et de Hegel, de Campanella et de ce Bruno, qui, dit Mamiani, égale Spinosa même en dialectique, et Schelling pour l'imagination poétique[2] ! Le panthéisme idéaliste, en effet, n'est point, quoi qu'en dise Balmès, essentiellement matérialiste, *esencialmente materialista*[3] ; et ce qui le prouve, c'est l'animosité avec laquelle il est attaqué par les matérialistes mêmes.

[1] Comp. le récent ouvrage de M. Ferrari, *Filosofia della Rivoluzione*.
[2] Mamiani, *Dell' ontologia et del metodo*, p. 22 sq.
[3] Balmès, *Cartas a un esceptico*, p. 148.

## CHAPITRE II.

### EN FRANCE.

« La véritable religion n'a pas besoin de supposer dans ses adversaires, ou dans ses émules, des défauts qui n'y sont pas. »
D'AGUESSEAU.

« Souvenez-vous que de tous les attributs de Dieu, bien qu'ils soient égaux, sa miséricorde l'emporte. »
CERVANTÈS.

L'intelligent et laborieux Piémont est, en philosophie aussi, un médiateur entre l'Italie et la France : témoin, au dernier siècle, le cardinal Gerdil ; plus récemment, Joseph de Maistre. Ce qui distingue les théologiens pensants de la France, la précision du langage et un tour d'esprit plus pratique ou moins contemplatif, se peut déjà remarquer chez les écrivains de la Savoie. En comparant Vico, Rosmini, Gioberti avec MM. de Maistre, de Bonald, de Lamennais, la différence est plus sensible encore, à cause même de la communauté des desseins. L'élan spéculatif, le vol platonique naturel aux trois Italiens, ne manque-t-il pas trop aux trois Français ? Ceux-ci sont infiniment plus politiques, c'est-à-dire, plus théocrates. Si leurs émules d'Italie le sont moins, c'est peut-être pour avoir vu de plus près les inconvénients qu'entraîne après elle toute théocratie

La passion de la théocratie, voilà ce qui caractérise les noms illustres qui, entre 1800 et 1830, poussèrent si vivement les esprits à la restauration du catholicisme [1]. A côté d'eux, avant eux, après la chute du clergé comme Ordre de l'Etat, après l'éclipse passagère du christianisme officiel, d'autres talents s'étaient dévoués à la renaissance du sentiment religieux, et même au réveil de la foi chrétienne. A plusieurs égards imitateurs de Rousseau et de Bernardin de Saint-Pierre, tous deux si habiles à montrer l'intention divine dans les harmonies de la nature, à attirer, par les charmes de l'imagination, les âmes jeunes ou tendres au créateur bienfaisant de l'univers, au père affectueux des hommes, Châteaubriand et Madame de Staël, et plus tard Benjamin de Constant, firent servir les beaux-arts, l'histoire, la morale, la philosophie même, au rétablissement du culte, au retour d'une piété sincère et lumineuse. Mais ce furent des artistes, des moralistes, des critiques de génie. D'autres voix encore avaient essayé de féconder les germes de mysticité qui dorment dans toute intelligence. L'illuminisme du cœur avait parlé, avec une suavité onctueuse, par la bouche élégante du doux et profond Saint-Martin. Mais ce fut un théosophe, qui avait *la tête dans le ciel*, et dans un *ciel quelque peu nébuleux* [2]. Ce n'étaient pas des théocrates non plus, ces

[1] Il est inutile de recommander ici les chapitres où l'exact et intègre M. Damiron traite de l'*Ecole théologique*, dans son *Essai sur l'histoire de la philos. en France au XIX[e] siècle*, T. I.

[2] Mot de M. Joubert sur Saint-Martin.

prêtres modérés et instruits, qui, à l'exemple de l'évêque d'Hermopolis et du cardinal de Bausset, cherchaient à réconcilier le raisonnement libre avec les dogmes et les usages de l'Eglise, défendaient tour à tour la philosophie contre les proscriptions ultramontaines et la religion contre ses contempteurs, désiraient enfin éviter toute injustice, en faisant droit à toutes les nobles tendances de l'esprit humain.

Cependant, ce sont les organes les moins sobres que l'on entend priser le plus souvent, et qui paraissent mériter le plus de reconnaissance. C'est qu'ils avaient, avec plus d'ardeur de caractère, une éloquence plus fougueuse Qui ne sait, au reste, combien les théories impérieuses brillent et passionnent davantage? La postérité, il est vrai, sépare l'éclat d'avec les services réels, et le talent même d'avec la vérité. Pareil partage a été opéré déjà pour la renommée des apologistes qui vont nous occuper d'abord.

Personne ne songe à méconnaître ce qu'ont de hardi et de haut les paradoxes de Joseph de Maistre, ce que les théories de Louis de Bonald ont d'ingénieux, d'adroit, de fertile même et de profond quelquefois, en certains détails ; ce qu'ont enfin de brûlant, d'acéré, de séduisant, les hypothèses et la dialectique de Félicité de Lamennais. Suit-il de là que leurs principes diffèrent sensiblement d'une philosophie qui consiste à combattre la raison humaine, de cette *philosophie de ne pas philosopher*, que Lactance lui-même reprochait aux sceptiques avec indignation[1] ?

[1] *Philosophia non philosophandi, Institut.*, lib. III. c. 5.

Le comte Joseph de Maistre était né onze ans avant M. de Bonald. Son premier ouvrage, les *Considérations sur la France*, parut cependant un an après les trois volumes que M. de Bonald intitula *Théorie du pouvoir politique et religieux*. A cet égard, 1796 et 1797 sont des dates mémorables. Les traits principaux de la vie de M. de Maistre suffisent pour expliquer le ton de ses écrits et de ses inspirations. Né à Chambéry, le 1er avril 1753, d'un père qui était président au sénat de Savoie, il était, à vingt-un ans, entré dans la magistrature; et dès 1788, il fut promu à la dignité de sénateur. L'invasion française le força de s'expatrier, de se réfugier à Lausanne, à Venise. Le roi, à son tour obligé de se confiner dans l'île de Sardaigne, le nomma en 1800 régent de la grande-chancellerie de son petit royaume; puis, en 1803, ministre à Saint-Pétersbourg. Durant quatorze ans il ne sortit pas de cette capitale, qu'il sut décrire avec tant d'art, et où il sut supporter, avec un si beau courage, tous les genres de privations. Lorsqu'il mourut, à l'âge de soixante-huit ans, le 26 février 1821, il fut vivement regretté comme homme, et fort admiré déjà comme écrivain. Depuis que sa *Correspondance* a été publiée, chacun a pu apprécier l'aimable et gracieuse bonté, la tendresse ingénieuse et enjouée d'une plume, ailleurs si intraitable et si tranchante. On a continué à le louer pour l'énergie et l'impétuosité de son style, pour son originalité piquante, riche en traits hardis et amusants, en tours allègres et pittoresques. Mais on a eu raison aussi de relever tout ce que ses expressions ont de hasardé,

d'incorrect, d'immodéré, de tendu parfois et de tourmenté, toujours de dictatorial et, de son propre aveu, d'impertinent. Autant son érudition semble en général riche et variée, autant elle est çà et là superficielle et puérile. Quelle satisfaction de vanité se cache au fond de cette abondance bigarrée de citations et d'allusions! Quel arbitraire préside à ces constructions d'étymologies, destinées à soutenir tout un système de théologie! C'est l'avocat de ce système que nous devons uniquement considérer ici, et après avoir déclaré d'abord que ses allures et ses doctrines nous paraissent une simple récrimination. C'est une vengeance spéculative, tirée sur des théories dont l'application excessive et erronée avait frappé l'auteur du *Pape* dans ses affections de famille et de patrie, dans ses biens temporels et spirituels, dans sa foi politique et religieuse. Or, tout ce que le talent peut gagner à une pareille fusion de l'auteur avec l'homme, du système avec le *moi*, la vérité abstraite et l'exactitude historique ne l'y perdent-elles pas immanquablement?

En effet, Joseph de Maistre prête à Dieu même la pensée de représailles dont il est possédé. Sa théodicée est tantôt un réquisitoire devant le tribunal divin, tantôt un arrêt de la vindicte céleste. Tous les changements dont il avait été témoin depuis 1789, deviennent, sous son regard courroucé, des crimes également hideux et des châtiments également mérités. Montrer que nous sommes tous plus ou moins dignes des souffrances physiques et morales, qui fondent sur nous de toutes parts; que nos malheurs ne sauraient

infirmer aucune des perfections de Dieu ; que notre culpabilité, étant l'unique raison de nos maux, nous ôte tout droit à la miséricorde céleste : justifier ainsi la *Providence* et expliquer son *gouvernement temporel*, tel est, à travers des épisodes brillants ou gracieux, le sujet de celui de ses ouvrages qui touche de plus près à la philosophie, des *Soirées de Saint-Pétersbourg.*

Il ne nous appartient pas d'analyser les tableaux saisissants et les saillies altières dont se composent ces conversations si intéressantes, si divertissantes même, lorsqu'elles ne révoltent pas. Sous l'aspect sous lequel nous les envisageons, elles nous rappellent involontairement l'épithète dont J. de Maistre a tenté de flétrir les *Provinciales* : ces *Soirées* sont, non pas de *petites*, mais de *grandes* MENTEUSES. Quoi ! Dieu ne serait que le Néron de l'Eternité ! *La souveraineté et le châtiment seraient les deux pôles sur lesquels Dieu a jeté notre terre*[1] ! C'est là ce qu'aurait annoncé de plus positif Celui qui fut par excellence *doux et humble de cœur*, et qui passa sur la terre *en faisant du bien à tous et en les guérissant !*

Bornons-nous à résumer la doctrine même, qui, sans être conséquente en tous ses détails, est très simple, aussi simple qu'étroite et implacable. Si l'homme souffre, c'est qu'il le mérite, c'est qu'il a péché. Il a péché primitivement, et la faute originelle est aussi universelle. Il y a, de plus, des chutes primordiales de

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 40 (éd. 1831). — Il n'y a plus rien à apprendre à cet égard au public français, instruit par une longue série de jugements, qu'ouvrit M. Villemain, qu'ont terminée MM. Rigault et Schérer.

second ordre, chaque homme transmettant à ses descendants ses vices et ses maladies. Nul n'a donc le droit de se plaindre de Dieu. Cependant, autant de chutes, autant de moyens pour amoindrir nos souffrances : la prière ou les supplications, et la réversibilité soit des mérites du Sauveur, soit des mérites des saints. Le juste peut, non-seulement détourner le châtiment pour lui-même, ou souffrir pour sa propre purification, mais satisfaire pour le méchant, par voie de réversibilité. Toutes les institutions et les lois, divines ou humaines, tous les événements de l'histoire, toutes les catastrophes de la nature, toutes choses ont la même fin : faire expier à l'homme les fautes commises par lui-même ou par les générations antérieures. De là le caractère sacré et la haute utilité du bourreau; de là l'origine divine et la salutaire nécessité de la guerre.

M. de Maistre songeait-il du moins à justifier philosophiquement le péché originel ? Pas plus qu'il ne s'inquiétait d'expliquer comment nous avons tous ensemble péché en Adam, et comment néanmoins chacun est individuellement responsable. Cette lacune est encore plus regrettable que tout ce que laisse à désirer le rôle si médiocre qu'il assigne à la douleur physique et morale, dans l'œuvre de la conservation individuelle et du progrès spirituel.

Le motif par lequel de Maistre s'est déchaîné contre Voltaire pouvait se comprendre aisément; mais fallait-il, pour attaquer l'esprit humain, emprunter à l'auteur même de *Candide* quelques éléments de son anthro-

pomorphisme pessimiste? « Que me dit votre poëme? écrivait J.-J. Rousseau à Voltaire : Souffre à jamais, malheureux! S'il est un Dieu qui t'ait créé, sans doute, il est tout-puissant, il pouvait prévenir tous tes maux; n'espère donc jamais qu'ils finissent; car on ne saurait voir pourquoi tu existes, si ce n'est pour souffrir et mourir[1]. » Violemment irrité contre la Terreur révolutionnaire, Joseph de Maistre semble vouloir l'écraser par une sorte de Terreur surnaturelle. Le Dieu qu'il invoque n'est plus le Dieu qui bénit et pardonne à ses bourreaux, c'est le Dieu qui institue le bourreau et le multiplie : c'est plus que le Très-Fort et le Très-Jaloux, c'est le Très-Irascible, le Très-Redoutable. Quoique chez de Maistre l'onction se mêle souvent à la colère, son Dieu a pour attribut principal, sinon unique, une colère toute-puissante, constante, l'idéal du courroux. La paternité divine elle-même, lui est-elle autre chose que le plus absolu des absolutismes? *Tu prends tes foudres, Jupiter!* Est-ce là le Dieu de l'Evangile, le Dieu de Celui qui avait repris ses disciples pour avoir appelé le feu du ciel sur un village samaritain où ils avaient été mal accueillis : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés!... » Dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg,* l'Eternel ne montre guère d'autre compassion que celle qui fut recommandée par Paul IV à l'Inquisition, cette pitié d'autant plus bienfaisante qu'elle sera plus cruelle, *pietà crudelissima.* L'*anxiété,* tel est le sentiment que le Dracon des âmes voudrait

[1] *Lettre sur la Providence.* Voyez, ci-dessus, t. I, p. 225.

nous inspirer, et qu'il nous donne pour le plus solide fondement de l'amour[1].

En décrivant ces lamentables conséquences du péché originel, M. de Maistre cédait à une arrière-vue nullement philosophique. Il s'attachait à tout exagérer, pour légitimer ensuite plus facilement, non pas le gouvernement de la Providence, mais celui de la papauté. Réduit au désespoir, l'esprit humain doit se jeter aveuglément dans les bras du souverain pontife. Ce second essai de justification, cette sorte d'hiérodicée, est, s'il se peut, plus altier encore. Aussi devint-il suspect au pouvoir religieux lui-même. « De Maistre, dit un célèbre serviteur de Rome[2], veut mettre les foudres de Grégoire VII dans les mains de ses paisibles successeurs. C'est là une entreprise aussi inexécutable que celle d'endosser au dernier empereur d'Allemagne l'armure de Charlemagne. »

Parmi les arguments allégués en faveur de la suprématie pontificale, il en est deux qui intéressent la philosophie : son utilité et son infaillibilité. Son utilité d'abord : qui doit intervenir entre les gouvernements et les peuples, chaque fois qu'ils ont à se plaindre les uns des autres? L'autorité qui, représentant Dieu, en possède l'infaillibilité[3]. C'est supposer que les souverains et les nations non-catholiques accèdent à la pro-

[1] « Il faut le prier et le servir avec beaucoup plus d'*anxiété* que si sa miséricorde était sans bornes, » etc., etc. *Soirées*, II, p. 128 sqq.

[2] M. César Cantù, dans son *Histoire de Cent ans* (1750-1850), T. IV, *Philosophie*.

[3] *Du Pape* (1819), *passim*.

position ; c'est aussi s'abstenir de décider à qui recourront les Etats de l'Eglise, lorsqu'ils seront en mésintelligence avec cette autorité, qui leur commande comme prince temporel. C'est surtout éviter d'examiner si l'utilité, variant selon les lieux et le temps, est même chose que l'immuable vérité et la justice éternelle. Le fondement de l'infaillibilité est plus fragile encore. Elle est, dit Joseph de Maistre, un attribut inhérent à l'homme revêtu de l'autorité souveraine, alors même que cet attribut ne lui appartiendrait pas en réalité. Un souverain ne peut pas se tromper, car il est le dépositaire de la puissance divine, de la puissance religieuse et politique. Il faut lui obéir, dût-il se tromper parfois, parce qu'il doit toujours être tenu pour infaillible. En d'autres termes, la souveraineté ne découle pas de l'infaillibilité, c'est l'infaillibilité qui suit irrésistiblement de la souveraineté : étant souverain, le pape ne peut pas être sujet à se tromper !.. Pareille confusion du droit et du fait pouvait servir à la défense des princes armés contre le pape, autant qu'à l'affermissement de la papauté. Il ne restait donc d'autre motif réel que l'utilité. Le dogme de la suprématie romaine, de la cosmocratie pontificale est utile, disait-on, à titre de rempart contre les changements et les innovations, contre le mouvement du siècle : raisonnement analogue à celui qui détermina le Sanhédrin à supplicier Jésus-Christ. Aussi comprend-on que des prélats mieux inspirés ou plus clairvoyants aient abandonné les maximes du *Pape*, et que, tout en rendant justice aux intentions de son belliqueux auteur,

ils aient partagé l'avis de Gioberti. Le philosophe de Turin, regrettant que le publiciste de Chambéry eût compromis la cause qui leur était également chère, l'appelait avec indulgence un « écrivain souverainement paradoxal, amateur de philosophie et d'érudition, plutôt qu'érudit ou philosophe [1]. »

Quand Gioberti rapproche Joseph de Maistre de ceux qui se disent aujourd'hui ses continuateurs, il ne peut se défendre d'ajouter : « Malgré toutes ses erreurs et tous ses défauts, c'est un géant auprès de cette troupe de pygmées qui, depuis quinze ans, se couvrent de ses dépouilles. » Sans doute, de Maistre leur avait donné l'exemple d'un genre de polémique que Fénelon avait traité d'*impoli*. Lui qui taxait Rousseau de déclamation, il avait ainsi apostrophé Bacon : « Stupide matérialiste, brute plus brute que les brutes ! » Il avait désespéré du salut de Bossuet : « S'il ne s'est repenti, il est mort hérétique ! » Il avait qualifié de *hideuse secte* les cartésiens de Port-Royal. Il avait pris l'habitude de dédaigner ou d'injurier ses adversaires, au lieu de les réfuter; de regarder les questions de biais, d'atténuer les faits qui le gênaient, ou d'y substituer des fictions; de procéder à la façon des scolastiques, en posant comme incontestable une formule établie par l'autorité, et en déduisant de là des conséquences sans fin, et même des prophéties, comme si la formule eût été vérifiée par lui, ou comparée avec l'histoire et la réalité. Il avait surtout considéré les choses de

[1] *Scrittore paradossastico, più dilettante di filosofia, di erudizione, che erudito o filosofo.* (*Introduzz. allo studio della fil.*, I, p. 281.)

la religion sous un aspect purement politique, et abaissé l'Eglise au rôle de gardienne de la tranquillité publique. Mais il n'avait pas imaginé l'antithèse, qui fait pendant à celle de Feuerbach : *ou ultramontain, ou athée*. Quoiqu'il s'amusât souvent à rendre la raison suspecte, à la déconcerter par des paradoxes, et singulièrement par une continuelle identification de l'inexplicable avec le divin, il n'allait pas cependant jusqu'à proscrire l'esprit humain et à n'admettre d'autre philosophie que le pyrrhonisme. N'a-t-il pas défendu contre Locke les *idées innées ;* n'a-t-il pas sincèrement loué Descartes et Malebranche, et surtout Leibniz? N'a-t-il pas félicité Aristote d'avoir mis l'essence de l'esprit dans la pensée[1], et « l'estimable Thomas » d'avoir fait ce beau vers :

*L'homme vit par son âme, et l'âme est la pensée.*

A quoi tient enfin cette différence profonde entre le maître et les disciples ? A ce que le maître avait infiniment d'esprit, et presque du génie.

Par ce côté, M. de Bonald lui-même fut inférieur à M. de Maistre, autant qu'il le surpassa comme métaphysicien et même comme publiciste. Il ne fut pas, ainsi que son émule, un agitateur, un provocateur intolérant de la pensée publique, mais il fut meilleur observateur. Il se trompa moins dans ses prévisions, il réfléchit avec une maturité plus constante, il n'abusa pas avec autant d'audace des plus saintes vérités ; et s'il s'exprima moins originalement, il raisonna avec une

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, I, p. 151, 157.

fermeté plus précise, et, après tout, il lança des éclairs plus vifs sur les mystères de cette société, où il voulut de même signaler la présence et le gouvernement de Dieu. Chez lui l'analogie des doctrines s'explique aussi par celle des destinées. M. de Bonald avait été témoin ou victime des mêmes événements que M. de Maistre. Né en 1762 dans l'Aveyron, il avait émigré en 1791, et était devenu penseur et écrivain aux frontières de la France, à Heidelberg et à Constance. Rentré dans sa patrie, il accepta les fonctions de conseiller de l'Université impériale. Sous la Restauration, il s'efforça d'appliquer ses théories politiques comme député et comme pair. La mort l'alla chercher dans la riante et laborieuse retraite où il avait vu le jour, à Monna, près Milhau, le 23 novembre 1840 [1].

Le point d'où part l'auteur de la *Théorie sociale* et de la *Législation primitive* ne diffère guère du fondement choisi par le principal interlocuteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Dieu, dit-il, révéla primitivement à l'homme et la parole et les idées; mais cette communication parfaite fut obscurcie, primitivement aussi, par la désobéissance de l'homme. Un fait psychologique doit venir à l'appui de cette croyance : c'est l'étroite relation qui unit la pensée au langage, et qu'avait déjà remarquée Platon. «L'homme, intelligence servie par les organes, pense sa parole, avant de parler sa pensée. » L'homme, quoique pensant sa parole, ne saurait penser sans elle, continue M. de Bonald ; c'est à

[1] Voyez une judicieuse appréciation de M. de Bonald par M. Jules Simon, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1841.

elle qu'il est redevable des idées qui entrent dans son esprit. Nul génie n'aurait pu, sans le secours du langage, s'élever aux éléments qui composent un système de mots et constituent le discours; nul surtout n'eût communiqué sa découverte aux autres hommes. C'est donc uniquement de Dieu que nous avons reçu la parole, et avec elle les idées qu'elle forme ou qu'elle énonce. Dieu pouvait-il vouloir que sa créature demeurât un seul jour dans l'état stupide d'un être muet? Ne devait-il pas lui donner la langue, comme il lui a donné la vue et l'ouïe? Source de toute lumière, il nous fit part d'une double lumière, l'une sensible, l'autre intelligible. Grâce à elle, la société humaine s'établissait sur un double fondement, possédait une règle pour croire et une règle pour agir, sous l'œil protecteur d'un pouvoir religieux et d'un pouvoir politique. Ainsi, dès l'origine, la vérité divine est annoncée au monde, et la société éternelle y est établie. La vérité divine, la parole révélée, est l'unique norme de la science humaine. C'est à la Bible, ou plutôt à l'interprète de la Bible, à l'Eglise, à prononcer sur la valeur des connaissances humaines. Ce qui est conforme à la parole primitive est vrai, ce qui s'y trouve contraire est faux. La philosophie est donc tributaire ou justiciable de la religion, comme l'État est vassal de l'Église.

Quelle est la première leçon de cette Révélation, et le premier élément de la tradition qui en émane. « Tout a une cause. » De là cet autre axiome : « Entre la cause et l'effet il y a nécessairement un terme

moyen. » Cause, moyen et effet, telles sont les trois parties de tout ordre, les termes d'une trinité qui se retrouve dans chaque département de l'univers. Dans la société naturelle ou domestique, le père, la mère et le fils sont ce que le roi, le noble et le peuple représentent dans la société politique ; ce que Dieu, le prêtre et le fidèle constituent dans la société religieuse. La médiation que la femme établit entre le père et les enfants, est effectuée dans l'Etat par l'aristocratie, dans l'Eglise par le Christ. C'est le Christ qui, participant des deux natures, unit seul l'homme à Dieu. Aussi est-ce à la connaissance de ce médiateur que se proportionne le progrès des lois et des mœurs. Quant à l'unité même qu'exprime cette triplicité universelle, elle est absolue : elle a été voulue par un auteur absolu[1]. Si le roi et le père ont aussi un pouvoir absolu, c'est qu'ils sont délégués de Dieu, les organes de la volonté suprême. Tous les deux règnent par la grâce de Dieu, au nom de l'autorité divine, de la souveraineté religieuse. Ce qui distingue tout véritable pouvoir, outre la souveraineté, c'est l'inamovibilité. Le type achevé du pouvoir souverain et inamovible, n'est-ce pas la papauté ? Plus le père de famille et le roi imitent le vicaire du Christ en lui obéissant, plus leur puissance tient de l'infaillibilité pontificale. Cesser de déférer, ou commencer même à résister au pape, et surtout lui préférer la souveraineté populaire, c'est renier la tradition du genre humain, quitter les voies de la civilisation, et perdre, avec la piété, le bonheur

[1] *Législation primitive*, l. I, c. 9.

et le progrès communs. En un mot, la souveraineté étant en Dieu, et le pouvoir venant de Dieu, l'autorité et les lois de ce monde n'ont d'autre source, d'autre sanction, que les lois de l'Eglise et l'autorité papale.

Ni les éléments, ni les conséquences de cette théorie ne nous sont inconnus. Frédéric Schlegel et le P. Ventura nous les ont déjà rappelés ; et, si nous avions à les suivre en politique, nous les retrouverions agrandis et fortifiés, surtout en Allemagne, parmi les auteurs romantiques, chez Gœrrès, Adam Müller, Louis de Haller, tous rivaux ou disciples de M. de Bonald. Là aussi le désir de déduire de la nature de Dieu les lois de l'ordre social, se trouve uni à l'habitude d'établir les plus importants des dogmes sur certaines similitudes externes et apparentes, sur des rapports accidentels ou visiblement forcés[1].

Les vices de pareilles théories sont si frappants, que nous n'avons pas besoin de les relever un à un. Est-il très exact, d'abord, cet axiome que l'homme ne peut penser sans la parole, et que la parole, n'ayant pu être faite par l'homme, est d'origine divine ? Il est évident qu'un travail réfléchi demande le concours d'un système de signes, de mots ; mais il est encore plus certain que la pensée précède en nous la parole, comme l'instinct précède la pensée même, comme le besoin précède les mouvements qu'il fait naître et les

[1] Tous jouent, à l'exemple de M. de Bonald, sur le mot *parole*, à peu près comme Hegel joue sur le mot *idée*, ou Feuerbach sur le mot *sens*. « On pense sa parole, on parle sa pensée. » La *Parole* est *verbum*, λόγος, *ratio* et *oratio :* donc, identité entre la parole primitive de l'homme et la nature divine, entre la parole même articulée et la parole divine, etc., etc.

moyens qu'il sait trouver pour se satisfaire. Le langage est un de ces moyens. A bien voir, la parole ne produit pas la pensée, elle la reproduit. Les lois qu'elle suit dérivent de celles de la raison. Celles-ci préexistent aux règles du langage, puisqu'elles en sont le principe, tantôt générateur, tantôt directeur. Il y a plus: la parole est incapable de rendre ce que notre vie intime a de plus grand, de plus profond. Les plus belles choses de l'âme n'ont pas de nom, et qui veut les exprimer les altère, les anéantit. L'homme, sans doute, tient de son auteur toutes choses, la parole comme la pensée ; mais s'ensuit-il que Dieu ait été directement notre maître de langue ? L'a-t-il été pour les autres règnes de la création, qui, en le célébrant et le remerciant, parlent cependant aussi, à leur manière? En soutenant que le langage forme un don miraculeux, on espère augmenter la gloire de Dieu, en même temps que rabattre l'orgueil de l'homme : intention louable, mais moyen imparfait ! En réalité, c'est diminuer la toute-puissance de Dieu que de le supposer incapable de mettre naturellement l'homme en état de composer son langage peu à peu, sur le modèle et d'après les exigences de son esprit. C'est amoindrir l'intelligence divine que de croire qu'elle était obligée, après la création, d'ajouter une faveur spéciale, en complément de l'organisation primitive. C'est même faire mettre en question la prescience de Dieu et sa sagesse, que de les faire intervenir extraordinairement pour une œuvre qui dût être si peu respectée, si peu durable. Qu'est devenue, en effet, cette merveille du

langage originel? Quel est l'idiome qui en conserve les éléments et les vertus? Est-ce la langue sémitique, l'hébraïque ? Est-ce la souche bien autrement vigoureuse des langues indo-germaniques? Les sentiments de l'orthodoxie même sont partagés entre ces deux familles d'idiomes. Peut-être rabaisserait-on jusqu'à la vérité divine, révélée dans ce discours primordial, si on la soumettait aux conditions toujours variables du langage, ou si on la fixait au point de la rendre incompatible avec le progrès. Plus l'ouvrage est parfait, plus l'ouvrier est éminent. Or, on déprise l'ouvrage, lorsqu'on le change en machine, en un composé privé de puissance spontanée. Il fallait, objecte-t-on, que Dieu se révélât à l'homme, pour en être connu et obéi. Assurément; mais l'esprit créateur, s'il veut se manifester à l'esprit créé, ne dispose-t-il pas de ressources plus directes et plus dignes de lui que les sons, les gestes, les signes matériels? Il pouvait se servir, comme vous dites, de la parole intérieure. L'organisation de notre intelligence, la constitution totale de notre nature spirituelle annonce suffisamment la pensée et la volonté de Dieu. Ou bien le langage serait-il plus précieux, plus surnaturel que la pensée et la volonté, que l'esprit, don naturel et universel? Afin d'arriver à la formation d'une langue, il fallait *patience, longueur de temps*, il fallait tous les aiguillons de la nécessité; mais il ne fallait pas de leçons miraculeuses, plus qu'il n'en faut pour les prodiges de l'industrie, des beaux-arts, des sciences et des lettres. Si la grammaire et l'écriture ont été enseignées divinement et

comme surérogatoirement, pourquoi la civilisation tout entière ne l'a-t-elle pas été ? Elle l'a été, nous en convenons, mais indirectement, en ce sens seulement que Dieu nous a donné les forces dont l'exercice amène successivement tous les degrés de la culture humaine. Nos forces, notre âme et notre corps, voilà l'unique présent que la Divinité ait fait immédiatement à l'homme primitif.

Ce fondement d'idéologie et de théocratie que défend M. de Bonald, n'est-il pas emprunté à ses adversaires mêmes, comme l'hypothèse de l'origine divine du langage l'est en partie à J.-J. Rousseau et à Herder ? Ainsi que les matérialistes, l'auteur de la *Législation primitive* considère l'homme comme un être, sinon tout passif, du moins tout imitateur. L'âme lui est aussi une table rase, un vase entièrement vide. Ce qui le distingue des sensualistes, c'est qu'il fait couvrir la table et remplir le vase, non pas seulement d'impressions physiques, mais aussi d'impressions surnaturelles. A cette maxime : *rien n'est dans l'esprit qui n'ait d'abord été dans les sens;* il devait ajouter : *et dans la parole, qui est d'institution divine.* Mais, malgré cette addition, Leibniz eût encore répété sa restriction et son correctif : *rien, si ce n'est l'esprit même;* et il l'eût fait pour Bonald, puisqu'il le pouvait faire pour Poiret[1]. Comment, au surplus, l'homme eût-il compris la première parole sortie des lèvres divines, s'il n'eût auparavant joui de la faculté de l'entendre? Or, qui a naturellement la faculté d'entendre Dieu, a de même

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 87.

celle d'inventer le langage ; et une communication surnaturelle présuppose toujours, comme disposition antérieure, comme condition interne, cette révélation naturelle de la raison que l'Eglise même a qualifiée de *préparation à l'Evangile.*

Chose curieuse, les écrits de M. de Bonald contiennent cent passages propres à démentir la théorie qui porte son nom. Tels sont les endroits où il protége le spiritualisme du XVII[e] siècle contre les matérialistes du XVIII[e]. Bien qu'il prise souvent la religion, dictant des lois, aux dépens de la philosophie, qui donne des conseils et qui, ajoute-t-il, met l'exagération à la place de l'autorité, il n'hésite pas à s'incliner devant *le trône de la raison,* « si glorieusement occupé par le génie. » Ce génie, ce sont Descartes et Malebranche, Bossuet et Leibniz. « Descartes prouva Dieu et il expliqua l'homme et ses passions ; Malebranche fit un pas de plus sur la même route ; il étudia leurs rapports, mais des rapports trop purement intellectuels, et les communications ineffables de la raison humaine avec l'éternelle raison. Leibniz entrevit au delà et connut la nécessité de la société extérieure de Dieu et des hommes, société qu'il appelle l'Etat le plus parfait sous le plus parfait des monarques. » En redisant ces paroles avec satisfaction, la philosophie se plaît à reconnaître à son tour que M. de Bonald rendait service à la société, lorsqu'il démontrait, tantôt que la religion est le premier intérêt social, tantôt que la première connaissance de l'homme pensant fut la connaissance d'un être supérieur à l'homme. *Le bon sens et le génie sont de la même*

*famille*, disait-il ingénieusement; et s'il n'a pas dit : *la philosophie et la religion sont sœurs*, il paraît l'avoir pensé. Enfin, ce n'est pas lui qui a donné à ses modernes successeurs l'exemple du mépris de la philosophie, puisqu'il s'est gardé soigneusement d'identifier le théisme et le spiritualisme avec le matérialisme et l'athéisme, et qu'il a écrit avec une conviction sincère ces deux lignes : « L'Europe, le centre et le foyer de toutes les lumières du monde, attend encore une philosophie. »

Cette philosophie, un jeune lévite promettait de la donner. Plein du talent le plus brillant et d'une fougue longtemps contenue, M. de Lamennais avait été en quelque sorte interpellé, en 1817, par l'auteur du *Pape*. « Qui sait d'ailleurs, s'écriait M. de Maistre, si, avant de s'envoler vers sa patrie, Elisée a jeté son manteau, et si le vêtement sacré a pu être relevé sur-le-champ? » En 1817 même, Félicité-Robert de Lamennais fit paraître le premier tome de l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion*, où M. de Bonald était appelé « le philosophe le plus profond qui eût paru en Europe depuis Malebranche[1]. » Le futur réformateur, qui s'ignorait lui-même, et qui pendant vingt ans fut le plus impétueux défenseur du passé,

[1] L'admiration qu'inspirait M. de Bonald était alors aussi vive que commune. On se souviendra toujours des vers que lui adressait M. de Lamartine :

Ainsi, des sophistes célèbres
Dissipant les fausses clartés,
Tu tires du sein des ténèbres
D'éblouissantes vérités, etc., etc.

Comp. l'*Essai sur l'Indifférence*, T. I, p. 271.

avait alors trente-cinq ans. Il était né treize ans après Châteaubriand, mais aussi à Saint-Malo, dans cette vieille rue des Juifs, d'où devaient sortir pour notre siècle deux lumières si éclatantes.

Apologiste de l'Eglise, Lamennais fut le splendide et rigide complément de MM. de Bonald et de Maistre, tous deux heureux de saluer en lui un second Bernard. Novateur et tribun, il fut leur antipode absolu. S'il ne dépasse de tels devanciers par l'ardeur du zèle et de la conviction, il a sur eux d'autres avantages. Plus abondant et plus rigoureux, il ose tirer toutes les conséquences du principe qu'ils avaient posé, et combler les lacunes qu'ils avaient laissé subsister dans leur principe même. De plus, loin de se contenter d'affirmer en dictateur le principe de l'autorité universelle ou papale, il cherche à l'établir sur un fondement rationnel, bien plus vaste et plus spécieux que la théorie de Maistre touchant le péché originel, ou celle de Bonald sur la parole-pensée. Toutes ses recherches enfin respirent une si franche et si pure passion de la vérité, qu'il ne craint pas de se démentir et de condamner, dans la seconde partie de sa vie, les doctrines professées, durant la première, avec tant de feu.

Les exigences de la raison moderne lui étaient mieux connues, d'ailleurs, qu'à ses maîtres. Non-seulement il savait que la supériorité du christianisme consiste précisément dans sa conformité avec les besoins essentiels de la conscience et les plus hautes fins de l'intelligence humaine ; mais il comprenait que toute autorité, sous peine de pâlir et de disparaître, est obligée de pro-

duire ses titres, de se justifier philosophiquement aussi bien qu'historiquement. *Ratio*, avait dit saint Anselme, *princeps et judex omnium esse debet*. Lamennais tente donc de prouver que l'autorité catholique est marquée du signe de vérité qu'exige la science pour se soumettre, l'évidence. Toutefois, l'évidence véritable lui semble être, non au fond de la raison individuelle, mais du côté de la raison générale. L'autorité catholique peut se trouver en désaccord avec le sens privé, mais elle est en harmonie avec le sens commun. Ce sens commun n'est autre chose que la perception instinctive des vérités primitivement révélées par Dieu aux hommes, auxquels elles sont indispensables; c'est le sentiment des connaissances qui, conservées par la tradition, ont été renouvelées et perfectionnées dans la communauté chrétienne, et toujours revêtues du sceau de l'assentiment universel. Vouloir démontrer l'infaillibilité du sens commun serait absurde. Ce sens n'est-il pas un fait au delà duquel nul ne peut remonter? N'est-il pas un juge sans appel en matière de certitude, un législateur qui règle les intelligences si absolument, que le mépriser, c'est tomber dans la folie? En préférant son propre jugement à celui de l'humanité, on ferait preuve d'un orgueil poussé à la démence; et, pour réduire au silence cet orgueil, et avec lui toute philosophie hétérodoxe, il suffirait de faire voir que le genre humain a toujours cru les dogmes enseignés par l'Eglise. En présence d'une telle démonstration, un esprit sensé doit s'incliner devant la suprématie et l'immutabilité de la raison commune, et par

suite devant l'infaillibilité et la souveraineté de l'Eglise universelle, c'est-à-dire de cette société spirituelle qui formule les croyances universelles de l'humanité, qui applique les éléments éternels de la vérité. Avant la venue du Christ, la vérité était reconnue au témoignage unanime du genre humain, et conservée par la tradition, dépôt de la révélation primitive: *Patres nostri narraverunt nobis*. Depuis l'apparition du Christ, elle est une propriété spéciale de l'Eglise. De la sorte ce que Bossuet avait appelé, d'après Tertullien, *le christianisme de la nature*, est remplacé par une espèce de *christianisme de la tradition*, antérieure même à la naissance du Christ. Le Messie devient ainsi lui-même un simple rénovateur de la révélation primitive et surnaturelle, un simple réformateur de la tradition universelle et anté-chrétienne[1].

Voilà comment Lamennais reprenait l'argumentation de J.-B. Vico et de Frédéric Schlegel, et leurs attaques contre la philosophie inaugurée au XVII[e] siècle. Descartes, bien qu'il eût placé dans le *moi* pensant de l'individu le fondement et la mesure de la certitude, avait été respecté encore par MM. de Maistre et de Bonald, qui se souvenaient à quelle sorte d'adversaires le philosophe tourangeau avait opposé le *Je pense, donc je suis*. M. de Lamennais se croirait coupable, s'il le

[1] Voyez l'*Essai sur l'Indifférence*, partic. T. I, ch. XIII-XX ; et la *Défense de l'Essai* (1821), ch. X-XIV. — Comp. le président Riambourg, *Œuvr. philos.*, t. II, p. 169, 203. — M. l'abbé Gerbet, *Doctr. philos. sur la certitude* (1826), et *Coup d'œil sur la controverse chrét.* (1831). — M. Victor Cousin, Avant-propos du Rapport sur les *Pensées* de Pascal (1844).

ménageait[1]. Cette philosophie *individualiste,* qui, dit-il à tort, commence par la *pensée* pour finir par le *doute,* et non pár *Dieu,* n'a qu'une seule utilité : elle peut servir à se détruire elle-même. Le scepticisme, qui est son unique résultat, doit être retourné contre elle, parce qu'il l'anéantit immanquablement. C'est alors pour Lamennais le lieu de reproduire les antiques objections du pyrrhonisme, et d'établir que tous nos moyens personnels de connaître, les *sens,* le *sentiment* (l'évidence) et le *raisonnement,* sont autant de sources d'erreur et d'illusion. Malgré toute l'énergie des convictions du *sens commun,* la faiblesse de l'esprit humain est *extrême et incurable;* elle est telle, que l'homme ne peut prononcer qu'en hésitant : *Il est probable que je suis.* Œuvre de l'esprit humain, la philosophie n'est qu'un instrument propre à critiquer et à contester, à nier et à détruire. Il n'y a de certain pour elle qu'une constante et générale incertitude. *Solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius* : ce mot de Pline est l'abrégé de la science humaine. « Il est très certain que la philosophie, loin de nous rendre heureux, est incompatible avec le bonheur, parce qu'à la place de la vérité infinie que désire notre intelligence, elle ne lui présente que des erreurs, des incertitudes et des doutes; et qu'à la place du bien infini où notre cœur aspire, elle ne lui offre que des plaisirs fugitifs et trompeurs, incapables de le satisfaire; et enfin parce qu'affranchissant l'homme de tout de-

[1] *Essai sur l'indifférence,* T. II, ch. XIII.

voir, elle le constitue dans un état de désordre et par conséquent l'arrête dans un état de souffrance[1]. »

La tactique qui mettait le scepticisme grec au service de la foi romaine, et qui de ce doute énorme faisait le précurseur et l'allié du plus énorme des dogmatismes, n'était pas neuve, mais elle était plus impérieuse qu'autrefois. L'auteur du *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, qui en avait tant abusé, ne l'avait pourtant pas poussée si loin. Non-seulement Huet n'accordait pas au grand nombre ces priviléges d'autorité infaillible, qu'il refusait à la minorité qui réfléchit; mais il reconnaissait que « par la raison, nous ne pouvons acquérir aucune connaissance plus certaine que la connaissance de Dieu; de sorte que tous les arguments que les impies opposent à cette connaissance, n'ont aucune force et se réfutent aisément[2]. » Lamennais recule jusqu'à l'auteur du *De Typho generis humani*, à ce passionné et pesant général des prémontrés, Jérôme Hirnhaym, qui ne voit dans la philosophie laïque que peste et fièvre, vent et enflure[3], et qui veut sévèrement confiner dans les cloîtres toute science, comme toute piété, *philosophiæ gymnasia et religiosa asceteria.* A la suite même du nominaliste Okkam, Lamennais soutient que l'existence de Dieu ne pourrait jamais être admise avec certitude, si elle n'était enseignée par l'Eglise. Combien ce stratagème intéressé, cette alliance étroite, mais mon-

[1] *Essai sur l'indifférence*, T. I, p. 323.
[2] *Traité philos. de la faiblesse de l'esprit hum.*, p. 275.
[3] *Typhus et typhon* (Prague, 1676). P. 1-12, 23 sq.

strueuse, de l'absolu scepticisme avec l'absolu dogmatisme, contrarie les véritables intérêts de l'Eglise même; combien la négation de toute croyance, soit naturelle soit surnaturelle, se concilie peu avec la prédication et la défense du spiritualisme révélé, on l'a montré maintes fois, et si solidement, que nous n'oserions nous y arrêter davantage[1].

Deux parties de la théorie lamenaisienne doivent cependant nous occuper un instant.

Le premier point est fort simple. La science humaine aboutit-elle nécessairement au scepticisme ? S'il en était ainsi, les sceptiques seraient inexcusables de combattre ceux qu'ils appellent dogmatiques, ceux qu'il faut cesser de combattre, dès que personne ne peut rien affirmer. La religion même ne suppose-t-elle pas des certitudes naturelles et scientifiques, tout un dogmatisme philosophique, c'est-à-dire ces *præambula ad articulos fidei*, ces *motifs de crédibilité*, sans lesquels l'enseignement et la profession même de la foi sont choses absolument impraticables. Enfin, à moins que vous n'attachiez à tous les mots le même sens, vous faites vous-même une notable distinction entre les *indifférents* et les déistes, entre les théistes et les athées, et par conséquent, à côté du scepticisme, vous admettez plusieurs genres de dogmatisme.

En second lieu, ni le consentement général, ni l'autorité de l'Eglise qui en résulte, d'après Lamennais,

[1] Comp. notre *Huet, ou le scepticisme théologique* (1850), particul. chap. VIII : *Examen du scepticisme, envisagé comme instrument de la foi religieuse*.

ne sont durables, ni même possibles, si la raison individuelle conduit fatalement au scepticisme. La raison générale, n'étant qu'une collection abstraite de raisons individuelles, participera de la nature de ces raisons, sera faillible comme elles : le tout peut-il différer essentiellement des éléments qui le composent ? Avec quoi, d'ailleurs, constaterai-je le sens commun, m'assurerai-je si l'Eglise le représente, ou si les traditions catholiques ont avec le témoignage du genre humain une conformité capable d'imposer à l'individu une adhésion, tantôt *indélibérée*, tantôt réfléchie? Avec mes facultés personnelles. Mais, puisque celles-ci sont trompeuses, serai-je jamais certain d'être en harmonie avec la raison universelle ? En 1840, M. de Lamennais envisageait le sens commun tout autrement qu'en 1820, probablement parce que son sens privé avait changé entre 1820 et 1840. Quant à l'autorité de l'Eglise, en particulier, l'*Essai sur l'indifférence* tourne dans un cercle manifestement vicieux, dans celui que Berkeley avait mis en usage, relativement à la Bible. L'évêque de Cloyne n'avait admis l'existence réelle du monde physique que sur la foi de l'Ecriture sainte, sans s'apercevoir que l'autorité de l'Ecriture même dépend du témoignage des sens : *fides ex auditu*. M. de Lamennais proteste que l'Eglise échappe seule à l'incertitude universelle, parce qu'elle est la sainte héritière de tout ce qu'il y a eu de vrai, de divin dans les traditions humaines. Qui me garantit la réalité de cette exception unique ? Mes sens et mon entendement, c'est-à-dire des témoins, selon vous, cor-

rompus ou corruptibles. Aussi Lamennais se borne-t-il à poser comme fait le consentement universel, et s'interdit-il d'en éclaircir les fondements. Il faut l'accepter, à titre de donnée inattaquable ; et quiconque s'avise d'en douter, s'appelât-il Pascal, ou Charron, ou même Sextus Empiricus[1], prouve seulement qu'il est atteint de folie.

La folie, ce critère si négatif, si flottant, puisque Muratori avait déclaré fous les amis de Lamennais, les pyrrhoniens[2], serait le seul indice du vrai, un simple indice par voie de contraste. Lamennais avait cependant approuvé et imité Charron, selon lequel « le nombre des fols surpasse de beaucoup celui des sages. » Il savait aussi que de réels bienfaiteurs de l'humanité ont souvent passé pour fous, précisément parce qu'ils étaient en désaccord avec la plupart de leurs contemporains. Les astrologues, les magiciens, les sorciers étaient-ils dans la vérité, parce que la foule les croyait en possession de connaissances et d'arts supérieurs ? Le droit des minorités, lorsqu'il s'agit des intérêts moraux et intellectuels, est-il moins respectable, moins sacré, que le droit qu'ont les majo-

[1] Pascal, *Pensées*, I. « C'est le consentement de vous-même à vous-même, et la voix constante de votre raison, et non celle des autres, qui doit vous faire croire. » — Charron, *De la Sagesse*, I, ch. XVI. « Le nombre des fols surpasse de beaucoup celui des sages ; et puis, comment est-on parvenu à ce consentement, que par contagion et applaudissement donné sans jugement et connaissance de cause, mais à la suite de quelques-uns qui ont commencé la danse. » — Sextus Empiricus, *Hypotyp. pyrrh.*, I, 89.

[2] Muratori, *Delle forze dell' intendimento umano* (1735), p. XI, XVII : *pazzia*.

rités de prononcer sur leurs intérêts matériels? Si la vérité et la justice, loin d'avoir une valeur propre, une évidence interne et une vertu obligatoire, sont à la merci d'une opération d'arithmétique, l'Eglise elle-même cesse d'être l'expression de la pensée et l'interprète de la volonté divines. La somme des membres de l'Eglise catholique n'égale pas, tant s'en faut, le total des adhérents d'autres cultes, du brahmanisme et du bouddhisme, par exemple. Quoiqu'elle exprime le *sentiment général*, l'Eglise est-elle acceptée par la généralité des hommes? Qu'il serait difficile, enfin, de s'assurer du consentement universel, de recueillir les suffrages qui le constituent! « Ceux qui disent qu'il faut accorder son assentiment au grand nombre, raisonnent en enfants, dit Sextus Empiricus. Qui peut réunir les sentiments de tous les hommes, et discerner ce qui plaît à la plupart d'entre eux?[1] » Peut-être, dans l'Eglise même, pareil dépouillement de votes eût-il amené des résultats contraires aux vœux du proposant, puisque plus d'un catholique avait rejeté la théorie de l'*Essai sur l'indifférence*, avant que son auteur même l'eût répudiée.

Au reste, la marque la plus éclatante de l'erreur cachée au fond de cette théorie fut fournie par la conduite de Lamennais. Quand la raison générale, sous les traits du pape, désavoua ses tentatives et censura ses idées, il osa lui préférer sa raison personnelle, sans craindre pour cela d'avoir perdu le sens. A la vérité, il crut conserver encore la substance de sa première

[1] *Hypotyp. pyrrhon.*, I, 89 : παιδαριῶδές τι.

conviction, du moins en ce qu'elle avait eu de généreux et de vrai : l'accord avec la pluralité des hommes. Le propre d'une noble opinion est d'avoir tôt ou tard un lien social avec l'opinion générale, de modifier le cours commun des idées et de concourir au progrès de tous. On peut dire que c'est à cette union, actuelle ou future, de l'individu avec l'espèce, que se reconnaît en partie la vérité ; mais on sait aussi qu'elle ne s'établit trop souvent qu'après la mort de l'individu, qu'après avoir reçu un baptême de larmes ou même de sang.

A cause de cette belle solidarité, Lamennais ne rompit pas brusquement avec le pouvoir qui l'avait d'abord recommandé comme le dernier Père de l'Eglise. Mais la Restauration tombée, il crut le moment venu d'étendre l'empire de la papauté, en l'alliant avec la démocratie. Le pape, organe sacré de la foi universelle, devait devenir le chef des nations professant cette foi, le souverain spirituel de toutes ces sociétés qui sont elles-mêmes souveraines en politique. Plus d'autre loi, d'autre arbitre, pour l'indépendance des peuples, que le divin représentant du sens commun, le successeur de saint Pierre. Le journal où cette vue fut développée, dès le 16 octobre 1830, l'*Avenir*, avait pris pour devise les paroles que Voltaire avait prononcées sur la tête du petit-fils de Franklin : *Dieu et la liberté*. Mais voici qu'en novembre 1831, et plus encore en août 1832, la cour de Rome repousse la domination qui lui est offerte, et particulièrement le tribunat de la liberté populaire. Les *Paroles d'un croyant*, tracées

du néoplatonisme chrétien. C'est à la *Somme* de Thomas d'Aquin qu'il emprunte encore l'organisation de son système, commençant par Dieu et l'essence divine, pour passer à l'univers et à ses lois, puis à l'homme et à sa constitution individuelle, et pour traiter enfin de l'ordre dans la science et dans la société. Mais c'est d'un alexandrin du XVI[e] siècle qu'il tient ses vues sur cette trinité qui, suivant Campanella, compose d'abord les trois propriétés premières de l'Etre, ses *primalités;* ensuite, les trois éléments de la création. Autant Lamennais avait lu jadis et même cité Montaigne, Charron et Sanchez, autant il consulte pour l'*Esquisse*, mais sans l'y citer, le panthéiste de la Calabre. Ce dominicain savant et pieux, dont le cardinal de Richelieu avait favorisé l'évasion de Rome, et qui avait toujours rêvé l'intime alliance du dogme romain avec une philosophie indépendante, était pour le penseur breton ce qu'un autre dominicain de Naples, moins respectueux envers l'Eglise, avait été pour Schelling. Au surplus, Schelling lui-même pouvait, aussi bien que le P. Ventura, avoir fait goûter Campanella à Lamennais, pendant le séjour que celui-ci avait fait à Munich, après son retour de Rome, en 1832[1].

La trinité néoplatonicienne, qu'avait aussi adoptée

[1] Les analogies de la *Philosophia universalis* de Campanella avec l'*Esquisse* de Lamennais sont si nombreuses et si frappantes, qu'il faut bien considérer celui-ci comme un disciple de celui-là. Voy. part. la III[e] partie de la *Philosophia universalis;* et comparez tout ce qu'ont dit d'exact et de fin, sur l'*Esquisse*, M. Tér. Mamiani, dans l'écrit *Dell' Ontologia e del metodo;* et M. Jules Simon, dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 février 1841).

partiellement Saint-Martin, est le fond ou la clef de ce nouveau système, auquel elle donne, sinon une haute probabilité, du moins un air remarquable de simplicité et de cohésion, analogue aux apparences dont Hegel avait su revêtir ses triplicités et sa trichotomie. L'être dont part Lamennais, après Schelling et Hegel, après Rosmini et Gioberti, la substance unique et infinie, renferme trois qualités essentielles et trois manifestations distinctes : la puissance, l'intelligence et l'amour. Puisqu'il est, l'être doit pouvoir être : puissance. Mais rien ne peut subsister sans une forme déterminante, c'est-à-dire intelligible : intelligence. La puissance et l'intelligence se développant ensemble, l'une par l'autre, sont nécessairement unies : amour. Or, la puissance, l'intelligence et l'amour, conçus individuellement, constituent trois personnes distinctes à la fois et identiques, distinctes dans leur essence, identiques dans l'unité suprême de la substance infinie. Le Père, grâce à la conscience qu'il a de son être propre, conçoit tout ce qu'il est, et engendre ainsi le Fils, qui est donc égal et coéternel au Père. Du lien mutuel, aussi effectif qu'indissoluble, qui unit le Père au Fils, procède l'Amour ou l'Esprit[1]. Cé n'est pas encore tout. Cette triade éternelle a librement voulu réaliser, ou produire au dehors, ce qui n'existe primitivement que dans l'entendement divin, ou dans le Verbe. Là résident, avec une splendeur indicible et inimitable, les

[1] Nous n'avons besoin ni d'indiquer les ressemblances de cette théorie avec celles des Hegel, des E.-H. Fichte, des Weisse; ni de rappeler combien ces sortes d'interprétations sont capricieuses et illusoires.

idées accomplies, les types éternels des êtres finis. Trois ordres réfléchissent la trinité dans les mondes peuplés par ces êtres. Le premier, où la puissance domine, où la force se transforme en mouvement, c'est le règne inorganique, spécialement soumis aux lois mathématiques. Le second ordre, le règne organique, asservi principalement aux lois physiologiques, est la sphère de l'intelligence, de la sagesse qui se convertit en forme et en lumière. L'amour ou la bonté, source de la chaleur et de la vie, doit être le principe et la règle du règne véritablement humain, des êtres spirituels et libres. Dans la société humaine enfin, la puissance se manifeste par l'industrie, l'intelligence par les sciences et la philosophie, l'amour par les arts et la religion.

Le désir d'éviter tour à tour un double écueil, le déisme et le panthéisme, la *transcendance* et l'*immanence*, forçait Lamennais de se préoccuper du problème de la création. Il se félicita d'avoir su concilier les droits respectifs de l'une et de l'autre opinion, en même temps qu'échapper à leurs excès. Néanmoins, sa doctrine sur l'origine des choses n'est qu'une sorte d'émanation de Dieu. En créant, l'être infini tire, non pas du néant, mais de lui-même, l'existence qu'il donne, ou les êtres finis. La création est donc tout ensemble, continue Lamennais, en Dieu et hors de Dieu, positive et négative, nécessaire et contingente, éternelle et temporaire : elle est positive, en ce que le monde et Dieu ont la même substance ; négative, parce que l'univers est la substance divine mani-

festée sous les conditions de la limite, dans le temps et l'espace. La matière n'est autre chose que cette limite même, la limite des êtres dont Dieu distingue en lui-même les idées, en les déterminant et les formant. De plus, en créant de la sorte, Dieu est libre et le demeure : il n'a d'autre motif, pour créer, que le type même de tout ce qui peut être; et comme ce type, ne pouvant jamais se réaliser actuellement, n'est pas infini, il ne saurait devenir nécessitant[1].

N'est-ce pas là se contredire visiblement ? Dieu, dit-on d'abord, est tout entier dans l'univers; l'univers et Dieu ont tellement la même substance, que distinguer Dieu et le monde est tomber, [étrange abus de mot,] dans le panthéisme. Plus tard on affirme que Dieu n'est que d'une manière limitée dans la création. Il n'y est donc pas tout entier, et dès lors nous avons le droit de le chercher encore en dehors de l'univers, de l'ordre naturel et social. Quant à la liberté avec laquelle Dieu aurait créé, est-elle digne de Dieu, vraiment spirituelle et morale ? Ce qui nous défend de l'admettre, c'est que la Divinité de l'*Esquisse* n'a point d'attributs moraux, c'est que l'homme même n'en a guère davantage. Dans l'*Esquisse* il en est des actions humaines, comme de la vertu créatrice de Dieu. L'homme est libre en péchant, dit Lamennais, mais le péché est une conséquence inévitable de la nature humaine, une nécessaire limitation d'être, un défaut invincible de substance ou de puissance. Ces contradictions parallèles ne viennent-elles pas de l'absence d'une

[1] *Esquisse d'une philosophie*, T. I, p. 110.

vue psychologique et morale, indispensable pour compléter ou redresser les hypothèses métaphysiques[1] ?

Au reste, quelle que soit la valeur interne de l'*Esquisse*, elle nous intéresse ici principalement à titre de protestation contre les assertions, tranchantes ou erronées, multipliées avant 1832 par l'éloquent apologiste de l'Eglise. Ni l'impuissance, ni la perversité radicale de la philosophie ne pouvaient plus être soutenues par celui qui lui-même avait entrepris d'*esquisser une philosophie*. La tentative des théistes s'efforçant d'accorder la libre raison avec la foi positive, ne pouvait plus être qualifiée d'absurde et de téméraire, depuis que leur adversaire s'était à son tour proposé un essai semblable. Bien qu'excommunié, Lamennais continuait à se croire chrétien, et ne blâmait plus Rousseau d'avoir dit : « Il n'est pas bon de penser qu'un homme de bonne foi qui raisonne ne peut être un membre de Jésus-Christ[2]. » Les rapports que la philosophie soutient avec la religion lui semblaient des rapports de besoin mutuel et d'heureuse amitié. « Point de conception sans foi, point de foi sans un commencement de conception ou de science. » « La science ne relève que de ses propres lois, on peut l'altérer, la détruire plus ou moins en soi ; mais tandis qu'elle sub-

[1] Voyez, surtout en ce qui concerne les notions imparfaites de l'*Esquisse* sur le mal physique et moral, la forte discussion de M. Schérer, dans la *Revue de théol. et de philos. chrétienne*, juillet 1854 ; et quelques pages de M. Matter, dans son *Histoire de la philos.* (1854), p. 413 sqq. — On se souvient aussi d'un morceau de M. Rigault, publié par le *Journal des Débats*, avril 1854.

[2] J.-J. Rousseau, *Lettres sur la philosophie*, t. XXIV.

siste et au degré où elle subsiste, sa dépendance est purement fictive, car c'est elle encore qui détermine, en vertu d'un libre jugement, sa soumission apparente[1]. »

Combien pareil exemple est instructif ! Un trait nous y frappe : c'est qu'après avoir nié les faits obstinément, au profit d'une théorie préconçue, une âme sincère et haute en vient tôt ou tard à dédaigner, à repousser cette théorie même.

Toutefois, les nombreux sectateurs de Lamennais persistèrent à prétendre que toute philosophie mène, sinon au matérialisme et à l'athéisme, du moins au scepticisme et à l'indifférence. Le maître avait eu beau déserter l'Eglise, les disciples, membres du clergé, refusèrent de quitter ses doctrines : c'est là un phénomène destiné à surprendre la postérité.

Une fraction du clergé, il est vrai, les quitta en partie ; c'est celle qui continua d'accuser la philosophie, non plus de scepticisme, mais du plus dogmatique des dogmatismes indépendants, de panthéisme. A cette assertion insoutenable, que la science ne peut absolument rien, ne mène qu'au nihilisme, succédait ainsi la thèse contraire : la philosophie peut faire, ne peut même ne pas faire le plus grand mal, en aboutissant au fatalisme, à l'identification du fini et de l'infini, de Dieu et du monde. Lamennais, au surplus, n'avait-il pas, au début de son *Esquisse* même, suggéré ou sanctionné ce changement d'attitude ? « Les philosophes, dit-il,

[1] *Questions polit. et philos.*, T. II, p. 94. — *Esquisse d'une philos.*, T. I, p. 54.

ont placé leur point de départ, les uns uniquement en Dieu, d'autres dans l'univers, d'autres dans l'homme. Les premiers sont inévitablement conduits au *panthéisme,* les autres au *scepticisme.* Pour ce qui est des derniers, leur doctrine, insensée dans sa base, les force à nier Dieu et l'univers, dont la raison n'est pas dans ce *moi* où ils demeurent confinés, et leur philosophie se résume en une sorte de *panthéisme humain.* »

Encore que ce nouveau grief, étant l'opposé de l'ancien reproche, montre quelle foi il fallait ajouter à celui-ci, il n'a guère plus de valeur réelle. Il équivaut à l'accusation de ceux qui jadis soupçonnaient la raison de toujours conduire au déisme, c'est-à-dire, à l'opinion que les panthéistes rejettent avec le plus de hauteur. Aussi n'est-il pas difficile de l'apprécier exactement. Nul n'en disconvient, la raison peut engendrer le panthéisme, de même qu'elle produit le théisme et le déisme, l'idéalisme et le matérialisme, et cela sous l'empire d'une cause qui fait aussi que le christianisme lui-même peut dégénérer en fanatisme, en mysticité, en superstition, ou la liberté en licence et en anarchie, l'autorité en absolutisme et en tyrannie. Mais de ce qu'un abus est possible, suit-il qu'il soit inévitable ? Sujette à se tromper et à s'égarer, l'intelligence n'est pas pour cela condamnée fatalement à l'erreur et au sophisme. Le plus pauvre sophisme, l'erreur la plus grossière consisterait à nous interdire l'usage des biens, des dons de Dieu, sous ce prétexte que nous pouvons les mal employer, et même nous en servir contre la

volonté du céleste donateur. Bossuet distinguait, après Augustin, entre la *droite raison* et la *raison corrompue*[1], et regardait la confusion de ces deux sortes de raison comme destructive de la loi naturelle et de la règle des mœurs.

Peut-être ceux d'entre les théologiens qui ont le plus contribué à accréditer cette prévention, ont-ils eux-mêmes changé de sentiment, depuis qu'à leur tour ils ont été soupçonnés de rationalisme et de panthéisme. Il ne nous appartient pas d'examiner si l'on a eu raison d'attaquer MM. Bautain et Maret, pour avoir tenté d'expliquer philosophiquement la Trinité et l'incarnation[2]. Il nous semble cependant que M. Bautain, après avoir avidement parcouru toutes les écoles du siècle et spirituellement écouté toutes les voix du passé, était resté fidèle à M. de Bonald et à Frédéric Schlegel. L'homme, d'après le brillant et savant prédicateur, doit au seul langage, primitivement institué par Dieu même, la connaissance des premiers principes; et la philosophie ne peut être autre chose qu'un commentaire scientifique de la parole divine. La vérité révélée par cette parole est antérieure à toute autre lumière; elle est la source même des axiomes que la raison humaine est forcée d'admettre de confiance, sous peine de s'épuiser stérilement, de s'anéantir elle-même. Au contraire, l'ingénieux et sagace auteur de la *Théodicée chrétienne,* à mesure qu'il fut rapproché, par ses anta-

[1] Bossuet, *De la connaissance de Dieu*, ch. I.

[2] Une discussion instructive, intéressante eut lieu à ce sujet entre les *Annal. de philos. chrét.*, dirigées par l'habile M. Bonnetty, et les fermes défenseurs de M. Maret, MM. Chastel, Darboy et Gardereau.

gonistes, des penseurs qu'avait tant méconnus son *Essai sur le panthéisme*, n'hésita point à faire loyalement des déclarations aussi profitables à ces mêmes penseurs qu'à sa propre cause [1]. A l'encontre des *traditionalistes* exclusifs, l'abbé Maret soutint qu'il y avait une religion naturelle et une morale innée, une foi et une loi universelles et rationnelles, philosophiques enfin, que la tradition de l'Eglise elle-même n'avait pas cessé de proclamer. Les *traditionalistes* sont donc en désaccord, non-seulement avec la raison, mais avec la tradition impartialement interrogée [2].

Ajoutons qu'un autre disciple de Bonald et de Lamennais, l'abbé Gerbet, n'eut pas besoin de modifier à tel point ses opinions premières. C'est qu'il avait toujours été aussi un élève docile de Fénelon, et avait, dès l'origine, avec une douceur aussi ferme que gracieuse, écarté de ses écrits et de son cœur plus d'une exagération périlleuse. La croyance au progrès lui avait fait considérer la philosophie comme une science fondamentale et infinie, aspirant diversement à la sagesse suprême. Le progrès solide lui semble réservé au seul christianisme. Les autres religions, aboutissant à des limites ou à des doutes, ne sauraient faire avancer l'humanité. Le panthéisme la fait tourner dans un cercle sans issue, et les systèmes qui ne sont ni panthéistes, ni chrétiens, la font reculer, ou même déses-

[1] Voyez, outre l'Avertissement de la nouvelle édition de sa *Théodicée chrét.* (1850), sa Thèse de docteur, soutenue en Sorbonne à la même époque.

[2] Comparez l'article de M. Emile Saisset, sur les *Ecoles philosophiques en France*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1850.

pérer d'elle-même. Le gouvernement divin de la liberté humaine concilie toutes choses, au moyen du dogme de la Grâce, lequel renferme la substance de la foi chrétienne, avec autant de profondeur que de simplicité[1].

Gardons-nous, au reste, de croire que les talents si divers, si puissants de nos théocrates français aient fait partout dominer les principes ultramontains. La renaissance religieuse en France avait eu d'autres instruments encore, moins incisifs, mais non moins utiles. Le *Génie du christianisme* n'avait-il pas influé sur le clergé, presque autant que sur les gens du monde? Or, il ne ramenait pas seulement au respect de la foi chrétienne, par un poétique retour vers le passé, par le sentiment du beau, par le goût des arts et des lettres; mais il signalait avec grandeur à ses contemporains étonnés le caractère religieux du XVII[e] siècle, et leur montrait, textes en main, combien les métaphysiciens de ce siècle dédaigné étaient supérieurs par la pensée, comme par l'expression, aux moralistes du XVIII[e] siècle. La véritable philosophie, disait Châteaubriand, est à la fois religieuse et métaphysique. « Clarke, Leibniz, Malebranche, se sont élevés si haut en métaphysique, qu'ils n'ont rien laissé à faire après eux... Contemplant les objets de plus haut que nous, ils ont dédaigné les routes où nous sommes entrés, et au bout desquels leur œil perçant avait découvert un abîme... Une chose n'est bonne, une chose n'est positive qu'autant qu'elle renferme une intention morale;

[1] Le plus attachant, le plus fidèle portrait de M. Gerbet a été tracé par M. Sainte-Beuve, dans les *Causeries du lundi*.

or, toute *métaphysique* qui n'est pas *théologie*, comme celle des *anciens* et des *chrétiens*, toute métaphysique qui creuse un abîme entre l'homme et Dieu, qui prétend que ce dernier n'étant que ténèbres, on ne doit pas s'en occuper ; cette métaphysique est futile et dangereuse, parce qu'elle manque de but. L'autre, au contraire, en m'associant à la divinité, en me donnant une noble idée de ma grandeur et de la perfection de mon être, me dispose à bien penser et à bien agir. Les fins morales viennent par cet anneau se rattacher à cette métaphysique, qui n'est alors qu'un chemin plus sublime pour arriver à la vertu. C'est ce que Platon appelait *la science des Dieux*, et Pythagore *la géométrie divine*[1]. »

Tandis que la fantaisie originale de Chateaubriand créait un monde d'images, l'âme passionnée de madame de Staël ouvrait un monde d'idées et s'élançait, avec encore plus d'enthousiasme, vers l'avenir et vers Dieu. « Cette vie n'a quelque prix, s'écriait-elle, que si elle sert à l'éducation religieuse de notre cœur, que si elle nous prépare à une destinée plus haute, par le choix libre de la vertu sur la terre ! » Telle était sa conviction fondamentale. Elle s'appuyait donc aussi sur le spiritualisme des Descartes et des Leibniz, après avoir consulté Rousseau et Kant tour à tour. « Les philosophes du XVII[e] siècle, par cela seul qu'ils étaient religieux, en savaient plus sur le fond du cœur... La métaphysique doit être appréciée d'après le perfec-

[1] Châteaubriand, *Génie du christianisme*, P. III, l. II, ch. 8-9.

tionnement moral de l'homme... Tout ce qui tend à l'immoralité n'est jamais qu'un sophisme [1]... »

Quelle foule de préjugés, tantôt parmi les esprits indépendants, tantôt chez les âmes pieuses, disparurent devant la lumière que répandirent ensemble, sans être parties d'un même horizon, ces deux plumes étincelantes [2] ! L'élite des intelligences françaises fut convertie; et si néanmoins l'Institut put préférer, pour grand prix de morale, le *Catéchisme* de Saint-Lambert au *Génie du christianisme*, il voulut acquitter sa dernière dette envers la génération qui l'avait mis au monde, à titre d'*assemblée représentative de la république des lettres* [3]. L'esprit d'équité et d'impartialité, qui avait fait dire à Bossuet que Socrate et ses disciples pouvaient *faire rougir des chrétiens*, qui avait fait désirer à Fénelon une alliance entre Athènes et Jérusalem, à Châteaubriand une association entre la *métaphysique* et la *théologie*, entre les *anciens* et les *chrétiens*, à madame de Staël la fusion de nos spiritualistes du XVII[e] siècle avec les idéalistes d'Allemagne ; cet esprit qu'inspire la science, que commande l'histoire, que conseillent la sagesse et la religion, prévalut insensiblement, et servit également le christianisme et la philosophie. S'il proscrivit l'intolérance, il bannit aussi cette tolérance prétendue, que Lamennais avait eu raison d'appeler de l'*indifférence;* et il remplaça l'une et l'autre par la justice, par la liberté de conscience, par

[1] Madame de Staël, *De l'Allemagne*, P. III, ch. I-III.

[2] Voyez le bel *Eloge* de Madame de Staël par M. Baudrillart.

[3] Expression de Daunou.

le respect sévère des droits mutuels et des convictions sincères. Révolution bienfaisante, dont un monument expressif subsistera dans l'ouvrage de l'un des intimes confidents de madame de Staël. Le livre cosmopolite et pourtant si français de Benjamin Constant, ***De la religion***[1], atteste ce progrès, en ce qu'il représente les cultes, non plus comme des impostures ou comme des illusions imbéciles, mais comme autant d'essais de satisfaire le noble besoin de l'infini. Le point de vue qui domine l'***Education du genre humain***[2] de Lessing, s'y retrouve habilement modifié, et sert à proclamer ensemble l'immortalité du sentiment religieux, et la mortalité, ou plutôt, l'amélioration successive des formes religieuses. Mais ce qui devait, peut-être, frapper davantage les lecteurs dont la jeunesse s'était nourrie des articles de l'***Encyclopédie***, c'était l'hommage rendu à l'Evangile par un si éloquent ami de la liberté, par un si spirituel appréciateur de Voltaire. « Le christianisme a introduit dans le monde la liberté morale et politique... Si le christianisme a été souvent dédaigné, c'est parce qu'on ne l'a pas compris. Lucien était incapable de comprendre Homère : Voltaire n'a jamais compris la Bible... L'incrédulité n'a aucun avantage, ni pour la liberté politique, ni pour les droits de l'espèce humaine; au contraire, elle peut frapper de mort les institutions abusives, mais plus infailliblement en-

[1] *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, 1824-1830, 5 vol. in-8°. — Comp. son ouvrage posthume ***Du polythéisme romain***.

[2] Voyez ci-dessus, T. I, p. 73.

core elle doit mettre obstacle à la renaissance de toutes celles qui préserveraient des abus. » La sainteté de la religion fut rarement recommandée à la politique avec une justesse plus concise que dans ces mots : « Pour employer la religion comme un instrument, il faut n'avoir pas de religion. »

Aussi ce retour vers la profonde et pieuse philosophie du XVII[e] siècle trouva-t-il d'illustres appuis dans les rangs du clergé même. Nous avons mentionné plusieurs fois l'évêque d'Hermopolis, esprit si net et si juste, d'une si mâle éloquence, d'une ferveur de conviction si intelligente, et quelquefois d'une imagination aussi vive que noble. Les *Conférences* instituées par Frayssinous à Saint-Sulpice, devant un auditoire composé aussi des disciples de ceux qui, disaient-ils malignement, avaient été élevés par les jésuites, des Voltaire et des Diderot, ne sont-elles pas restées un modèle du genre ? Elles ne sont rien moins qu'une défense de la religion chrétienne entreprise par une raison cultivée. Voici, par exemple, de quels traits la Divinité s'y trouve dépeinte : « Un Dieu créateur qui, possédant la plénitude de l'être et la source de la vie, a communiqué l'existence à tout ce qui compose cet univers ; un Dieu conservateur qui gouverne tout par sa sagesse, après avoir tout fait par sa puissance ; embrassant tous les êtres dans les soins de sa providence universelle, depuis les mondes étoilés jusqu'à la fleur des champs, sans être ni plus grand dans les moindres choses, ni plus petit dans les plus grandes ; un Dieu législateur suprême qui, commandant tout ce qui est

bien, et défendant tout ce qui est mal, manifeste aux hommes ses volontés saintes par le ministère de la conscience; un Dieu, enfin, juge souverain de tous les hommes; qui, dans la vie future, doit rendre à chacun selon ses œuvres, en décernant des châtiments aux vices et des prix à la vertu; voilà une doctrine avouée par la raison la plus pure, dont la connaissance, quoiqu'en des degrés bien différents sans doute, est aussi universelle que le genre humain; que l'on trouve dans sa pureté chez les Hébreux, plus développée encore chez les chrétiens; qui a bien pu être obscurcie par les superstitions païennes, mais jamais anéantie chez aucun peuple de la terre[1]... » N'est-ce pas là le théisme de Descartes, de Leibniz, de Kant même à quelques égards, fraternellement uni à la doctrine évangélique? C'est la croyance qui domine chez Bossuet, jusque dans ses *Sermons*, alors qu'en cartésien populaire il décrit les aspirations pieuses, les impulsions religieuses de la raison, « ce sentiment qui se remarque dans tous les peuples du monde, dans lesquels il est resté quelques traces d'humanité, à cause qu'il n'est pas tant étudié que naturel, et qu'il naît en nos âmes, non pas tant par doctrine que par instinct[2]. »

L'idée de l'infini, cette idée que plus d'un ecclésiastique repousse, de nos jours, comme une chimère dangereuse, garantit la croyance en Dieu dans l'école qui s'honore d'avoir produit Fénelon, à Saint-Sulpice. Pourquoi cette école craindrait-elle de s'autoriser

[1] Frayssinous, *Conférences sur le culte en général.*

[2] Bossuet, *Premier sermon sur la circoncision.*

du témoignage, ailleurs suspect, d'un Malebranche? « Les preuves de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, dit le pieux oratorien, sont preuves de simple vue. On voit qu'il y a un Dieu, dès que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini; ou, pour parler plus clairement, parce qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même. Car le premier principe de nos connaissances est que le néant n'est pas visible; d'où il suit que si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit[1]. »

Représentant de cette école, pendant quelques années, et en même temps chef de l'Université de France, Frayssinous ressentait de la joie, et non des remords, en fixant les doctrines cartésiennes dans l'enseignement laïque de nos colléges. Parmi les matières de l'examen du baccalauréat ès-lettres, il inséra la question *Des avantages du théisme*. L'esprit philosophique, séparé des excès auxquels il peut se mêler ou même donner naissance, lui semblait si peu antipathique à la vraie religion, qu'il n'eût jamais refusé de signer le Discours du P. Guénard, couronné par l'Académie française vers 1755, et particulièrement ce passage, si digne d'être relu en 1855 : « Il est vrai que la sagesse incarnée n'est pas venue défendre à l'homme de penser, et qu'elle n'ordonne point à ses disciples de s'aveugler eux-mêmes : aussi réprouvons-nous ce zèle amer et ignorant, qui crie d'abord à l'impiété, et qui se hâte toujours d'appeler la foudre et l'anathème,

[1] Malebranche, *Recherche de la vérité*, l. IV, ch. XI.

quand un esprit eclairé, séparant les opinions humaines des vérités sacrées de la religion, refuse de se prosterner devant des fantômes sortis d'une imagination faible et timide à l'excès, qui veut tout adorer, et, comme dit un ancien, mettre Dieu dans les moindres bagatelles[1]. »

Tel était aussi le sentiment du cardinal de Bausset. En célébrant Bossuet et Fénelon dans un langage digne de leur siècle, il célébrait aussi leurs tendances philosophiques dans un esprit capable de les faire goûter et continuer.

Ses imitateurs ne manquèrent point en France. Qui ne se souvient d'abord de l'archevêque Affre, l'une des plus pures victimes de nos discordes civiles ? Il regardait la raison comme aussi sainte et aussi sûre que la Révélation elle-même[2]. A côté de lui, l'abbé Auger, associant Descartes à la Révélation, afin d'être à la fois philosophe et chrétien, ne balance pas pour invoquer, en faveur de cette alliance, le précepte de saint Paul : Votre obéissance doit être fondée en raison, *obsequium rationabile*. « Nous suivons ce précepte, ajoute-t-il ; la raison nous conduit à la foi[3]. » Que si, dans la maison même de Saint-Sulpice, l'abbé Roger ne cesse pas de recommander la philosophie cartésienne, c'est qu'elle lui semble « concilier seule dans un juste accord les droits de la raison et ceux de la foi[4]. »

[1] Guénard, *Discours sur l'esprit philosophique*.

[2] Affre, *Introduction à la philosoph. du christ*.

[3] *Mémoire sur le doute méthod. de Descartes*. — L'*Investigateur*, 1846, juin.

[4] Comparez, ci-dessus, T. I, p. 263.

Ces sages conducteurs du clergé, et nous avons vu M. Maret leur apporter aussi le tribut précieux de sa dialectique et de son érudition[1], sont unanimes à modifier, à restreindre, sinon à réprouver, cette maxime d'Outre-monts : Hors de la tradition romaine, il n'y a qu'erreur ou mensonge, chimère ou blasphème, c'est-à-dire scepticisme ou athéisme, rationalisme ou panthéisme ! Non-seulement ils font une certaine part à la libre réflexion, à la philosophie, mais ils démontrent qu'en proscrivant les droits de la raison, en condamnant nos facultés naturelles et la certitude humaine, on désarme la Révélation même, on ôte à l'humanité l'unique moyen de constater l'avantage que le christianisme a sur le mahométisme et le bouddhisme. A leurs yeux, ébranler dans ses fondements l'esprit humain, c'est attaquer du même coup l'Evangile, qui veut tour à tour s'asseoir et agir sur cet esprit. L'apologiste, le prédicateur de l'Evangile n'est-il pas sans cesse l'obligé de la philosophie, si c'est la philosophie qui détermine par quoi une religion digne de Dieu et des hommes se distingue d'une religion contraire à la majesté divine et à la noblesse humaine? Ni les raisons, ni les textes ou les exemples, ne manquent aux avocats des libertés gallicanes, devenus aussi les soutiens des franchises de l'esprit humain. David, saint Paul[2], saint Augustin leur semblent eux-mêmes plaider çà et là pour la philosophie. Celle-ci est-elle autre chose que l'étude de ce Dieu dont « les cieux

[1] Voyez aussi l'*Essai sur la philos. du christian.* de l'abbé Cacheux.

[2] Rom. I, 19, 20; II, 14, 15; III, 28; Hébr. XI, 6.

racontent la gloire, » qui « a écrit la loi naturelle dans les cœurs, » qui « s'est manifesté aux Gentils par ses perfections invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité, lesquelles se voient comme à l'œil dans la création du monde, dans ses ouvrages ; » — qui enfin « existe, et est le rémunérateur de ceux qui le cherchent ? » N'est-elle pas le couronnement de ces « préliminaires de la religion qu'Augustin croit indispensables, non pas à la justice de l'homme, mais à la satisfaction de son âme ; » le faîte de « toutes les connaissances où apparaît la raison, langues, calcul, histoire, dialectique, éloquence, musique, poésie, géométrie, astronomie [1] ? » Oui, c'est elle, c'est « l'étude, l'analyse des grands problèmes du monde et de l'humanité, » qui rend la religion même telle qu'il la faut à une créature intelligente, à l'être qui, suivant Fénelon, *veut ne rien croire sans savoir pourquoi il le croit* [2].

Il est donc naturel que les successeurs de Fénelon et de Bossuet refusent de revenir ou de s'enchaîner aux formules du moyen âge. On ne saurait à la fois aimer le XVII[e] siècle et servir le XIII[e]. Leibniz avait étonné le XVII[e] siècle même, en disant qu'il trouvait de l'or dans le fumier de la scolastique. Notre temps, précisément parce qu'il connaît et comprend mieux le moyen âge, a été plus surpris encore d'entendre soutenir que l'époque de Grégoire VII et d'Innocent III abondait en or partout, et n'offrait de fumier nulle

[1] Voyez M. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV[e] siècle*, p. 405 (éd. I[re]).

[2] *Lettres sur la religion*, t. II, p. 255 sq. (éd. 1810).

part. L'âge où l'horrible croisade contre les Albigeois et la non moins horrible Jaquerie faisaient diversion aux luttes acharnées du Sacerdoce avec l'Empire, ou du Sacerdoce avec lui-même; où la vie rarement édifiante des moines était le pendant de l'ignorance naïve ou sauvage des nobles, des bourgeois et des serfs; où le Dictateur de l'Ecole, le faux Aristote, l'Aristote subtilement défiguré par les Juifs, après avoir été altéré par les Mahométans, était révéré à l'égal d'un apôtre, et parfois comparé au précurseur Jean-Baptiste, au Christ lui-même : cet âge de jeunesse turbulente et cruelle nous est représenté, sous le captieux titre de *bon vieux temps*, comme l'ère idéale du bonheur universel et de la science chrétienne. La paix sociale et la pure lumière de l'esprit ne nous seront accordées, qu'après que nous aurons remplacé dans nos études et notre admiration le latin de Cicéron par celui de Pierre Lombard, et la philosophie moderne par les *Sentences* débattues en Sorbonne. Les zélateurs de ce *trivium* et *quadrivium*, qui nous semble pourtant moins *gothique* et moins frivole qu'il ne le paraissait à Bossuet et à Fénelon, accusent de paganisme notre métaphysique, comme notre littérature. Mais Aristote était-il plus chrétien que Descartes ou Leibniz, que J.-J. Rousseau ou Thomas Reid? Les docteurs de la scolastique, d'ailleurs, seraient-ils au XIX[e] siècle, ou voudraient-ils être ce qu'ils étaient au XIII[e]? N'est-il pas probable qu'ils différeraient aujourd'hui d'eux-mêmes, autant qu'ils différaient alors des maîtres du IX[e] siècle, et qu'ils se garderaient donc

de nous inviter à faire, à devenir ce qu'eux-mêmes ne deviendraient, ne feraient point?

Voilà pourquoi, nous le croyons, le clergé de France, si intelligent et si instruit, ne songe pas plus à la restauration philosophique du moyen âge, qu'il ne s'est associé à sa restauration littéraire[1]. La manière dont M. Gratry a récemment vengé les métaphysiciens du XVII[e] siècle, ferait déjà concevoir de riantes espérances, si le savant oratorien ne prétendait en même temps égaler à saint Augustin le P. Petau, le P. Thomassin, et marquer pour la spéculation étrangère deux sentiments qui paraissent s'exclure ici, une aversion violente et un profond mépris[2].

Les étrangers, rendons-leur cette justice, se montrent plus équitables envers les noms qui honorent la pensée française. N'avons-nous pas vu plusieurs fois d'illustres Allemands devenir les disciples de Saint-Martin, ses traducteurs ou ses commentateurs[3]?

Le théosophe d'Amboise méritait-il les honneurs que lui ont rendus François Baader, Claudius, Hoffmann, Schubert, Varnhagen d'Ense? « Il est juste de reconnaître, répond M. Cousin, que jamais le mysticisme n'a eu en France un représentant plus complet, un interprète plus profond et plus éloquent, et

[1] On n'oubliera jamais la forte et habile discussion soutenue par M. Dupanloup contre l'abbé Gaume.

[2] Comparez les remarquables jugements portés par MM. Lerminier, de Rémusat et Villemain, sur l'intéressant livre *De la connaissance de Dieu*, de M. A. Gratry (1853).

[3] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 144, 150.

qui ait exercé plus d'influence que Saint-Martin [1]. » « C'est plutôt du côté de Fénelon, dit à son tour M. de Rémusat, qu'il faut placer Saint-Martin, qui a, dans sa foi naïve et simple, tenté de remplacer l'esprit philosophique et la tradition ecclésiastique par une révélation dont il ne trouvait le titre que dans sa pensée. De tous les mystiques hétérodoxes, c'est peut-être le plus chrétien ; c'est assurément le plus intéressant. Il est de ces hommes dont on ne parle que pour en dire du bien... C'était un libéral nullement révolutionnaire, un chrétien de cœur, sinon d'esprit, un philosophe par l'intention, et non par la méthode [2]. »

Aussi la France a-t-elle suivi l'exemple de l'Allemagne, à laquelle madame de Staël avait d'abord signalé les *lueurs sublimes de M. de Saint-Martin*. Le surnom de *Philosophe inconnu* n'est plus exact parmi nous, depuis que la critique littéraire s'est ingénieusement unie à l'analyse des théories, pour éclairer, pour faire aimer même la vie presque ascétique, le langage élégant et les doctrines profondes ou bizarres du courageux adversaire de Condillac, du gracieux sectateur de Jacob Bœhme [3].

L'intérêt, éveillé par tant de bons juges, doit en effet s'accroître pour quiconque a reconnu que Saint-

[1] M. V. Cousin, *Hist. de la philos. mod.*, Sér. II, T. III, p. 9.

[2] M. Ch. de Rémusat, à propos du savant et vigoureux ouvrage de M. E. Caro, *Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin* (1852).

[3] Malgré les mérites divers du livre de M. Caro, il y a autant de plaisir que d'avantage à relire les morceaux de MM. Damiron, Bouchitté, Gence, E. Stourm, et surtout les pages si délicatement pénétrantes du tome X des *Causeries du lundi*.

Martin, loin d'être un phénomène isolé, et comme un accident hétéroclite, dans le XVIII[e] siècle, fut à la fois un des plus fermes contradicteurs du matérialisme et le plus pur représentant du mysticisme contemporain. Le matérialisme d'alors a trop fait oublier un mysticisme, que ses hardiesses avaient provoqué et encouragé. Partout, au Midi comme au Nord, les extases de l'illuminisme avaient répondu aux abus de l'analyse physique et logique, de la physiologie ou de l'idéologie. Peut-être n'y a-t-il pas une seule variété du mysticisme, qui n'ait été renouvelée entre 1750 et 1800. Depuis la théosophie contemplative et silencieuse, pratiquée par les continuateurs de Bœhme et de Poiret, de madame Guyon et de Muralt, l'auteur de l'*Institut divin;* depuis l'enthousiasme prophétique d'une théurgie systématique ou ascétique, d'une opération parfois magique pour s'asservir les puissances, partiellement essayée dans les pays scandinaves par Swedenborg et l'*Ecole du Nord*, en Suisse par Dutoit, Kirchberger, Lavater, à Berlin et à Avignon par l'abbé Pernetty; jusqu'à cette thaumaturgie bruyante des véritables chercheurs du grand œuvre et des sciences occultes, des devins et des nécromants, des magnétiseurs et des somnambules, des sorciers et des charlatans, d'un comte de Saint-Germain, d'un Mesmer, d'un Cagliostro, et de ces *sociétés d'harmonie*, dont les adeptes disposaient à leur gré des merveilleux mobiles de l'agent universel, de la *sympathie* et de la *volonté:* toutes les idoles de la crédulité, toutes les ivresses du vertige reparurent, comme autant de protestations de

la fantaisie ou du sentiment contre la négation du monde spirituel et surnaturel. De tous ces gnostiques du XVIIIe siècle, celui qui influa le plus directement sur Saint-Martin fut le fondateur d'une secte nombreuse en France, à laquelle Saint-Martin s'affilia jeune à Bordeaux, les *Martinistes*. Juif portugais et versé dans la Kabbale, Martinez Pasqualis avait créé, dans les principales villes de France, un enseignement secret, tiré d'une tradition occulte, accompagné d'initiations mystérieuses à plusieurs degrés, et ayant pour principal objet de mettre les adeptes en rapport avec une hiérarchie d'agents surnaturels et de puissances célestes.

Lorsque Pasqualis mourut à Saint-Domingue en 1779, Louis-Claude de Saint-Martin avait trente-six ans. Il était né, d'une famille ancienne, à Amboise, le 18 janvier 1743, et s'était assez distingué dans la carrière des armes pour être en 1789 chevalier de Saint-Louis. Deux philosophes très différents modifièrent sa pensée, après Pasqualis : J.-J. Rousseau et Jacob Bœhme. Il embrassa les idées les plus généreuses du premier, et emprunta au second, avec grand nombre de conceptions profondes, un nombre plus considérable de ces *mystères* qui, selon Leibniz, ne sont que *spectra imaginationis* et *mirabiles nugæ*, quand ils ne sont pas de « belles allégories ou images. » Non-seulement il traduisit trois ouvrages de « notre ami Bœhme, » mais il s'en rapprocha dans la plupart de ses écrits, singulièrement dans son *Esprit des choses*, où la recherche de la secrète raison de chaque être correspond à

ce que le *philosophe teutonique* avait appelé la *signature des choses*. A quarante-deux ans Saint-Martin publia son ouvrage le plus connu : *Des erreurs et de la vérité*. Depuis lors une série variée de productions originales devait servir à rappeler la philosophie à l'étude de l'homme, de l'homme-esprit, de l'homme formé à l'image de Dieu, tel qu'il fut dans sa primitive pureté, qu'il cessa d'être par la chute originelle et qu'il peut rédevenir par l'entretien avec Dieu. L'*Homme de désir* (1790) est un répertoire de ces prières régénératrices, de ces élévations qui aboutissent à la réintégration en Dieu. Le *Nouvel homme* (1792) devait encore mieux dessiner notre vraie destination : conception de Dieu, chacun est appelé à faire en sorte que son existence soit le simple développement de cette conception, un emploi divin de la puissance spirituelle dont chacun est dépositaire et qui a pour but la double délivrance de l'humanité et de la nature. Le bien général, tel fut en effet la préoccupation dominante du théosophe. Aussi ne fut-il pas, comme les théocrates de son temps, un ennemi de la Révolution ; il sut l'observer avec impartialité, la juger avec équité. Il y vit l'accomplissement des desseins que la Providence a formés pour le salut des hommes. Il pensa d'ailleurs que les inégalités sociales, étant le résultat de la chute primitive, disparaîtraient à mesure que les hommes se relèveraient par l'usage des moyens spirituels. Une supériorité visible de vertu et de lumières deviendrait le signe distinctif de l'autorité religieuse et politique, et en ferait l'expression de la justice accomplie. Rous-

seau, qui avait si bien distingué entre *sentir* et *juger*, l'aidait aussi à combattre le matérialisme à la mode. On sait avec quel talent Saint-Martin réfuta, en plein amphithéâtre, la doctrine que le « citoyen Garat » exposait aux Ecoles normales, comme « professeur d'analyse de l'entendement humain. » Un des premiers il rétablit l'autorité du sens moral, puis la distinction entre la sensibilité, commune aux hommes et aux animaux, et l'intelligence, faculté innée et exclusivement réservée à l'homme. Il ne détruisit pas avec moins de succès une hypothèse chère à Condillac, reproduite avec originalité par Bonald, savoir, que la science est le résultat d'une langue bien faite. Mais, répliquait Saint-Martin, l'idée précède le signe, et une langue bien faite serait le produit, le reflet d'une science déjà parfaite. L'admiration que lui inspirait le Premier Consul le remplissait de hautes espérances pour la France et le monde, lorsqu'une attaque d'apoplexie l'enleva le 13 octobre 1803.

La plupart de ses ouvrages nous donnent, sur ses tendances religieuses, la conviction que l'on puise particulièrement dans son *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers* (1782). Malgré les réticences et les voiles dont il couvre souvent sa pensée intime, ou plutôt celle de ses amis, et malgré la différence qu'il met, dans ses propres théories comme dans les doctrines chrétiennes, entre une conception ésotérique ou secrète et une exposition exotérique ou publique, il est aisé de s'apercevoir que le panthéisme est l'âme de son système. L'homme lui est une éma-

nation de Dieu, et, après s'être détaché de son principe par une sorte de révolte, l'homme peut et doit, au moyen d'une transformation qu'opère l'extase, rentrer en Dieu et redevenir divin. Toutes les essences, spirituelles ou corporelles, dérivent de la substance divine, de cette substance unique et universelle, qui circule à travers la matière et au fond des esprits. Les différences ne tiennent qu'aux intermédiaires, où, du reste, la vie est également une, dans son origine et dans sa fin. L'unité de fin, poursuivie au milieu de l'infinie variété des moyens, ne saurait être que l'ouvrage même de Dieu. Toutes choses se trouvent ainsi rattachées ou ramenées à Dieu, et la philosophie est, non plus seulement une théosophie, mais une théogonie : c'est l'histoire des formes que revêt la Divinité au travers des substances célestes, des puissances merveilleuses sans nombre, qui composent l'ensemble des êtres et de leurs rapports.

Que l'on cesse, au surplus, de dire que ce système ne renferme rien de durable, rien d'utile. Saint-Martin savait réfléchir et discuter, et non uniquement rêver et conjecturer. Ses remarques sur les preuves de l'existence de Dieu méritent d'être examinées attentivement. On le voit, non sans un vif intérêt, dans son *Ministère de l'Homme-Esprit* et son *Esprit des choses*, et même dans sa *Lettre sur la Révolution*, débattre les démonstrations tirées de l'ordre du monde et des causes finales, de la même manière à peu près dont Kant les discutait dans la *Critique de la raison pure*[1].

[1] Voyez la monographie de M. E. Caro, p. 170 sqq.

Toutes ces preuves sont impuissantes, dit-il, quand il s'agit de combattre les naturalistes. Ceux-ci admettent aussi une cause créatrice, qu'ils placent dans la nature, tandis que les spiritualistes la mettent hors de la nature. Elles sont insuffisantes en général, en ce qu'elles ne peuvent nous faire comprendre la nature de Dieu qui est esprit, c'est-à-dire perfection spirituelle et morale, amour et intelligence, bonté et sainteté, liberté et justice. Pour établir la réalité du vrai Dieu, il faut s'appuyer sur un fondement qui correspond à la nature vraiment divine, sur les facultés aimantes et intelligentes, sur cette âme de l'homme qui, réduite à ses éléments, se trouve être de la région de Dieu même et être prise par lui pour son témoin. La véritable nature de l'âme n'est-elle pas tout désir et tout amour, amour de l'invisible, désir de l'infini, besoin d'admiration constante ? Or, la nature, qui est une tendre mère, ne peut avoir mis en nous, uniquement pour le tromper, cet instinct qui nous élève sans cesse à ce qui est au-dessus de nous. Non, cet instinct a un objet certain ; et cet objet, c'est Dieu même. « Cette source permanente et éternelle, ce *nécessaire admirable*, nous ne courons aucun risque de l'appeler Dieu, puisque chez tous les peuples ce nom a présenté l'idée d'un être qui est plus que nous, et qui excite en nous tous les genres d'admiration : l'admiration de la puissance, par les œuvres merveilleuses qui se développent à nos yeux ; l'admiration de la sagesse, par les profondeurs de la pensée ; l'admiration de l'amour, par le sentiment des inépuisables trésors dont cette source enri-

chit notre âme[1]... » Combien cette démonstration platonicienne trouvait peu d'échos en Europe, alors qu'on jugeait aventureuses déjà les tentatives analogues de Hemsterhuys et de Jacobi[2] !

Elle est importante aussi, en ce qu'elle montre de quels éléments Saint-Martin composait la nature de Dieu. Dieu lui est l'absolue perfection, l'unique source de l'être, la plénitude de la vie et de l'esprit. Voilà pourquoi il lui répugne de décomposer la nature divine en facultés, en attributs, en manifestations différentes. Dieu est entièrement simple et un, l'*Unité* même; toutes ses puissances se confondent, s'absorbent les unes dans les autres ; toutes s'identifient ensemble dans l'unité de l'amour, principe de l'être divin. Intelligence, beauté, sainteté sont des subdivisions, des distinctions que l'homme fait seulement parce qu'il est trop faible pour concevoir l'unité de la perfection suprême, et parce qu'il a besoin d'accommoder l'ordre divin à l'ordre *créaturel*. « Attributs divins, s'écrie Saint-Martin, vous prenez des noms selon les œuvres que Dieu se propose, et selon les êtres sur lesquels il doit agir ; mais toutes nos langues sont passagères, et il ne restera à jamais que la langue divine, cette langue qui n'est composée que de deux mots : *Amour et Bonheur*[3]. »

Toutefois, à l'exemple de tant d'autres mystiques chrétiens, le théosophe français consent à diviser l'U-

[1] Saint-Martin, *Œuvres posthumes*, II, p. 360.
[2] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 27 sq.
[3] Saint-Martin, *Homme de Désir*, II, p. 92.

nité en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La Trinité lui paraît un Ternaire éternel et sacré, type d'un ternaire universel et temporaire, qui se reproduit et domine même dans toutes les sphères de la création, dans les dimensions du corps et les figures de la géométrie, aussi bien que dans les facultés de l'âme et les degrés de l'expiation humaine. De même que l'Unité se ramifie en trois personnes, elle se multiplie à l'infini, en épanchant sans cesse de son sein inépuisable des légions d'êtres et de forces, par cela seul qu'elle conçoit à tout instant des myriades de pensées. « Sa pensée ne connaît point d'intervalles, et toutes ses pensées sont des créations... Ces légions d'êtres se succèdent comme les vagues de la mer, ou comme les nuages nombreux poussés dans les airs par l'impétuosité des vents... Rien n'est doux comme cette génération éternelle. Tous les êtres s'y succèdent en paix et d'une manière insensible, comme les heureuses pensées qui naissent en nous, et dont la formation ne nous coûte aucun effort[1]. » Générateur direct de toutes choses, plutôt que créateur, Dieu fait sortir du fond de son amour et de son intelligence, non-seulement les êtres individuellement distincts, mais aussi cette multitude d'attributs et de puissances qui deviennent à leur tour des agents producteurs. Ces puissances, ces vertus créatrices constituent tout un monde d'essences inférieures, monde infini en ce que la fécondité divine, sa source, n'a point de limites. Quel que soit le plan de cet univers, intermédiaire entre

[1] *Homme de Désir*, II, p. 65, 202.

l'Unité suprême et les êtres individuels, rien n'y existe que par un certain épanchement du Verbe, par la *bénédiction* du Fils. Il y a autant d'ordres de bénédictions qu'il y a de membres dans le Ternaire : les bénédictions sont éternelles, spirituelles et corporelles. Celui qui dispense ces bénédictions, ces forces, le Fils, est le médiateur des différentes classes d'êtres et le lien des substances et des mondes, comme il est l'expansion même de la substance universelle et l'union vivante du premier principe avec les substances secondaires qui remplissent l'immensité. En même temps qu'il manifeste Dieu, le Verbe constitue l'invisible essence des créatures visibles. Il est cette *cause active et intelligente* qui habite dans chaque être, qui s'incarne dans tous ces verbes inférieurs, c'est-à-dire dans les hommes et dans la nature... Combien pareil christianisme diffère du christianisme évangélique, Saint-Martin ne l'ignore pas : aussi le qualifie-t-il de futur et d'idéal, en l'opposant au catholicisme. Celui-ci lui semble une servitude d'esprit, comprimant nos facultés sous le joug des épreuves, des mystères et des commandements positifs ; tandis que l'autre dilate les intelligences par l'évidence de la foi et la liberté de la prière...

La logique exigeait que ce panthéisme mystique niât la différence du bien et du mal. Saint-Martin, cependant, l'établit avec énergie. « Le mal existe dans vous, dit-il aux optimistes, autour de vous, dans tout l'univers, et vous n'êtes occupés qu'à être aux prises avec lui [1]. » Sans craindre de se démentir, il place l'origine

[1] *Homme de désir*, I, p. 162.

du mal dans une déviation de la volonté humaine. Se détournant de l'Unité, Satan et l'homme sont tombés, quoique inégalement, l'un par orgueil, l'autre grâce à la séduction. Pendant que Satan se consume dans une impuissance furibonde, l'homme languit après une délivrance qui lui a été promise. Au reste, ni l'enfer ni le ciel ne sont des espaces déterminés; ce sont des états intérieurs. Le ciel est la situation propre à un cœur pur, l'enfer est la disposition d'un cœur souillé, et se confond avec le mal même, puisqu'il en est l'effet nécessaire. S'il y a pour l'homme une réintégration finale, ne faut-il pas que le démon aussi puisse en espérer une? La résipiscence de l'être pervers et la réhabilitation de l'enfer semblent des conséquences immanquables de l'unité de l'amour, laquelle doit exclure un éternel éloignement de Dieu.

Par quelle voie Saint-Martin avait-il pu s'élever si haut, pénétrer si avant? Par l'extase. Il se contentait, en effet, d'une communication passive et docile avec ce Dieu, qu'il appelle l'*intérieur*, le *centre*, l'*unité*; c'est-à-dire, d'une communication qui consistait à dépouiller toute volonté propre, toute réflexion, toute personnalité, et à contempler alors ce dont Dieu daignait rendre témoin celui qu'il visitait. Une certaine humilité de cœur remplissait Saint-Martin de défiance pour la théurgie, qui veut agir sur Dieu, *opérer* sur les puissances, et les forcer à lui livrer leurs secrets. L'emploi des moyens sensibles et externes, pour approcher les êtres surnaturels, lui faisait craindre de devenir la dupe de mauvais esprits, de l'*ennemi*. S'il accorde

que les puissances secondaires sont en état d'apparaître à l'homme, il est convaincu que nul homme n'a *vu* Dieu, quoique Dieu se fasse sentir à nous, en descendant dans nos âmes, pour y prier [1]. Sa connaissance intuitive est tellement intérieure et individuelle, qu'il évite même les moyens collectifs des initiés, et toutes les pratiques mystérieuses de ce qu'il nomme la *chapelle*.

Faut-il poursuivre l'application de ce pieux illuminisme à travers les problèmes que soulèvent l'origine et la destination de la nature, ou l'essence de cette matière, qui n'est qu'une vaine apparence, créée pour *molester* le démon, en le séparant des pures essences ? Il suffit, ce semble, d'avoir montré que le *philosophe inconnu* fut, par son enthousiasme autant que par sa hardiesse, l'organe de la plus importante réclamation de la théosophie contre l'irréligion du dernier siècle ; et d'avoir fait voir en même temps qu'il ne pouvait guère produire sur ce siècle d'impressions profondes. Pareilles impressions pouvaient-elles être l'œuvre d'autres écrivains religieux, tenant une sorte de milieu flottant entre un christianisme plus ou moins orthodoxe et un mysticisme plus ou moins indépendant? Ni l'érudition du baron d'Eckstein, ni l'élévation du généreux auteur de la *Palingénésie sociale*, si gracieusement caractérisé par M. d'Eckstein même [2], le candide et aimable Ballanche, ni tel autre mérite propre à d'autres défenseurs de la Providence, n'étaient en état d'arrêter tous les égarements de la fausse philosophie.

Cette mission était réservée à un spiritualisme plus

[1] *Homme de désir*, II, p. 118. — [2] Voyez le *Catholique*, 1828, février.

libre et sévèrement scientifique, mais dont l'histoire ne peut pas encore s'écrire. Sa carrière est loin d'être accomplie ; c'est à peine si sa première phase, toute militante, est entièrement achevée. Nous voulons parler de ces efforts critiques et polémiques, plutôt que dogmatiques et abstraitement spéculatifs, que firent Laromiguière et de Gérando, Maine de Biran et Royer-Collard, pour vaincre le sensualisme du XVIII[e] siècle, encore soutenu vers 1800 par des esprits fort élevés, par de très nobles caractères, avec lesquels ils s'entendirent si bien sur d'autres points essentiels. Les principes consacrés en 1789, que ces spiritualistes avaient adoptés en commun avec Garat et Volney, avec Cabanis et Destutt de Tracy, excluaient au fond les doctrines du matérialisme ; et c'est ce qu'il fallait montrer alors avec l'autorité de l'évidence. La contradiction, l'inconséquence était visible pour le spectateur impartial, mais l'empire exercé par Locke et ses disciples avait été si vaste et si pénétrant, qu'il était rare en France de rencontrer un spectateur pareil. L'étonnement fut général, lorsqu'on entendit quelques enfants du XVIII[e] siècle même avancer qu'une politique libérale et généreuse était incompatible avec une philosophie fataliste, nécessairement égoïste ; et qu'on chercherait vainement à affranchir le citoyen, si l'on n'avait d'abord affranchi l'homme, c'est-à-dire, si l'on n'avait remplacé la toute-présence des sens et du monde physique par la souveraineté de la raison et du monde moral[1].

[1] Voyez les *Notices historiques* sur Cabanis, sur MM. de Gérando et de Tracy, par M. Mignet.

Il ne suffisait donc pas d'inviter les contemporains à respecter la logique, à professer le spiritualisme en métaphysique comme en politique, ou bien, à proclamer partout la suprématie du fait et de la force matérielle. Le raisonnement, pour convaincre des auditeurs habitués à tout analyser, devait être accompagné d'une décomposition des données élémentaires du sensualisme. L'expérience, l'observation était présentée comme l'unique source et l'unique tribunal de la science. En l'invoquant à leur tour, les spiritualistes avaient trouvé le moyen d'atteindre l'ennemi dans ses derniers retranchements, au cœur même, et ainsi le moyen de le tuer ou de le convertir. En éclairant avec impartialité, en examinant sans ménagement la *sensibilité*, ils prouvaient mieux que par les plus brillantes argumentations, combien on avait tort de répéter, après Helvétius, que « la sensibilité physique est l'homme lui-même et le principe de tout ce qu'il est[1]. » Leur situation et leurs ressources, à cet égard, ne différaient guère de la carrière que les sages d'Ecosse avaient parcourue, en combattant Locke, Berkeley, Hume et leurs continuateurs divers[2].

La discussion approfondie, minutieuse, d'un seul problème devait remplir près d'un quart de siècle. Mais il s'agissait d'un problème fondamental, de l'origine des idées et de la génération des connaissances. Ceux qui taxent de stérilité cette ardeur constante à toujours remuer une question unique, oublient les né-

[1] *De l'Esprit*, II, p. 608.
[2] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 271 sqq.

cessités du temps, ou méconnaissent la gravité et les difficultés de la question même. Tout dépendait de la manière dout serait vidé un tel différend. La solution relative au principe de la science entraînait après elle, comme autant d'applications, les solutions qui composent l'ensemble des vérités philosophiques. N'était-ce pas plus profitable et plus logique d'établir psychologiquement que l'âme n'est pas une *table rase*, une *chambre obscure*, ou que le mouvement physique et physiologique n'explique point tous les phénomènes du *moi;* que de réfuter les partisans de Dupuy, ramenant *l'origine de tous les cultes* à l'astrologie et à l'astuce sacerdotale, ou les sectateurs de Boullanger et du *Christianisme dévoilé*[1], regardant la religion comme un effet de la terreur causée par le déluge, et perpétuée avec adresse par les despotes, ennemis du bonheur public et privé ? Il y avait même plus de dignité à faire voir, par une induction rigoureuse, que Diderot s'était trompé en écrivant : « Il n'y a qu'une sorte de causes, ce sont les causes physiques[2]; » qu'à montrer combien était insensé le conseil, donné par Lancelin, de laisser enfin Dieu à « la canaille[3], » ou « d'effacer du dictionnaire de toutes nos langues les mots qui désignent des fantômes, celui de *Dieu* surtout ; » combien étaient faux les raisonnements multipliés par Volney pour prouver que, l'intérêt personnel devant être le seul principe de morale, la *foi* et l'*espérance* étaient des

[1] Voyez le tome IV de cette étrange compilation.
[2] *Correspondance* de Grimm, II, p. 11.
[3] Lancelin, *Introd. à l'analyse des sciences*, I, p. 321 ; II, p. 233.

vertus de dupes, exploitées par des fripons[1]. Tout cela se trouvait ruiné et décrédité, indirectement il est vrai, mais plus sûrement peut-être, par une théorie solide et définitive sur les sources et la nature des connaissances humaines.

Au surplus, les représentants respectés et sérieux de la philosophie du XVIII^e siècle étaient eux-mêmes disciples, non pas de d'Holbach et d'Helvétius, mais du penseur qui avait « moins vécu au cœur de son époque, et n'en avait pas représenté la plénitude, le mouvement et l'ordre[2]. » C'est Condillac que Cabanis et D. de Tracy voulaient continuer, l'un en physiologiste, l'autre en logicien. La *transformation* de la *sensation*, ce mot de l'énigme métaphysique selon Condillac, se traduisait pour Cabanis en une sensation *d'action et de réaction*, en un rapport d'impression entre les centres particuliers de l'organisme et son centre général, le cerveau. Chez de Tracy elle se simplifiait, en devenant une *sensibilité* une et quadruple à la fois, une suite de la *force vitale*, résultant d'attractions mécaniques, de combinaisons chimiques, de mouvements physiologiques, et se manifestant tour à tour sous forme de sensation, de souvenir, de jugement et de désir[3]. Mais chez Cabanis et de Tracy, comme chez Condillac, même insuffisance, même incohérence. Si le maître avait inutilement admis, à côté de l'organisme, une

[1] Voyez Volney, *Ruines*, et *Loi naturelle ou principes physiques de la morale*, passim.

[2] M. Sainte-Beuve, *Portrait litt.* de l'abbé de Condillac.

[3] D. de Tracy, *Idéologie*, I, p. 225, 232 sqq.; IV, p. 500 sqq.

âme immatérielle, Cabanis avouait que la physiologie était hors d'état de connaître ce principe de vie qui anime toutes les parties du corps[1]; et de Tracy convenait que l'idéologie ne savait rien sur la manière dont s'exécutent les mouvements nerveux et dont les impressions extérieures modifient la sensibilité. L'*analyse des idées* aboutissait ainsi chez tous, soit à reconnaître tacitement une cause invisible, une force immatérielle et transcendante; soit à se perdre involontairement, tantôt dans une ignorance sceptique, tantôt dans un idéalisme subjectif. Par ces résultats divers, elle encourageait le spiritualisme malgré elle, et le justifiait pleinement. Elle lui donnait beau jeu par je ne sais quelle ampleur vague à la fois et abstraite, dont elle enveloppait la *vertu sentante* de la *sensibilité*, et qu'a splendidement rajeunie l'école de Feuerbach[2]. Elle-même, enfin, ne donnait-elle pas à la résistance une première impulsion, en décomposant la sensibilité, ou le *moi*, en action et réaction?

L'activité propre du *moi*, à côté de la passivité de l'organisme, voilà ce qui préoccupait d'abord les adversaires de Condillac. Le lucide et élégant Laromiguière la proclama sous le titre d'*attention*. L'âme est active, puisque les intelligences sont inégales, et que leur inégalité ne peut tenir qu'à la diversité de leur énergie individuelle. Ce qui atteste la présence d'une âme, ce sont des modes d'activité : attention, compa-

[1] Cabanis, *Rapport du physique et du moral de l'homme*, T. I, p. 29 (éd. 1817).

[2] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 383 sqq.

raison et raisonnement[1]. Si l'origine des idées est dans le sentiment, la cause en est dans l'attention, dans l'action de l'entendement.

Dès lors l'idée de Dieu n'est plus proscrite ou dédaignée. Le sentiment même, dit Laromiguière, nous la suggère immédiatement : notre faiblesse, notre dépendance nous élève, par un raisonnement irrésistible, à la notion d'une force parfaite, d'une indépendance absolue[2]. Ajoutez que le spectacle de la régularité des lois physiques éveille directement aussi la pensée d'un ordonnateur souverain, que nos efforts pour atteindre un but engendrent celle d'une intelligence infinie, et que la vue de cette longue chaîne de forces naturelles, dont chaque anneau est cause et effet tour à tour, nous oblige de nous arrêter à une cause suprême, laquelle ne peut plus être un effet.

Combien ces inductions simples, empruntées à la tradition théiste, éloignent tout à coup des affirmations gratuites ou téméraires d'un Volney, d'un Lalande! Le délicat et profond Maine de Biran, le sévère et précis Royer-Collard nous en séparent tout à fait[3].

Si Laromiguière ne savait encore nettement dégager l'activité purement intellectuelle, ni de l'influence des objets, ni de l'action de la volonté; Maine de Biran et Royer-Collard excellaient, au contraire, d'abord à mettre au centre de l'âme l'activité du *moi*, comme

[1] *Leçons de philosophie*, T. II, leçon 2.

[2] *Leçons*, T. II, p. 226, 338 sqq.

[3] Qui ne connaît les travaux consacrés à Maine de Biran, par MM. V. Cousin et Ernest Naville; à Royer-Collard, par MM. Th. Jouffroy, Ch. de Rémusat, Ad. Garnier, etc.?

principe substantiel de l'âme même, et non comme une de ses propriétés ; puis à distinguer l'activité personnelle ou volontaire, et de la sensibilité et de la pensée ; enfin à montrer que l'entendement possède des notions propres, qui lui sont inhérentes, qui forment ses éléments constitutifs et ne viennent donc pas du dehors. Ainsi, dès le début, ces deux psychologues admirables, aussi naturellement religieux que dialecticiens exercés, rapprochaient la philosophie française, non-seulement de la psychologie d'Ecosse, mais de la métaphysique allemande, de Kant et de Fichte, de Leibniz et de Jacobi.

Cette similitude frappe davantage chez M. de Biran qui, presque sans le savoir, complète Leibniz par Fichte, et Kant par Jacobi. C'est du « sens intime de l'individualité, ou de l'existence du *moi*, » qu'il part, et cela, parce qu'il trouve seulement là le caractère que doit porter le principe de la science de l'homme et de toute science[1]. Là se présentent une réalité incontestable, et avec cette réalité même, sous forme de fait, une loi nécessaire. La réalité, c'est l'existence du *moi*, ou plutôt son activité, sa puissance causatrice; la loi, c'est le principe de causalité, qu'implique et manifeste cette puissance en acte. Une « aperception immédiate » révèle simultanément les deux données, en ce que le *moi* se saisit directement comme moteur, dans ses moindres mouvements. La causalité s'y confond même tellement avec l'existence, qu'elle est pour l'homme le signe distinctif de toute substance.

[1] M. de Biran, *Œuvres compl.*, T. III, p. 83 ; IV, p. 177 sqq., 373.

« Les êtres sont les forces, et les forces sont les êtres. » Tout ce qui n'offre pas le caractère d'une force, n'existe pas réellement. Voilà pourquoi le monde a une existence substantielle. S'il n'était un ensemble de forces analogues à notre âme et simples comme elle, serait-il capable de limiter la causalité du *moi?* Non-seulement l'univers constitue une multitude de puissances indivisibles, de *monades*[1], mais les organismes vivants sont eux-mêmes composés d'éléments simples ; de telle sorte que l'essence dernière du monde matériel est immatérielle.

Rien ne manque donc plus à la *monade* de Leibniz. Le *moi* n'avait qu'un rapport de *concomitance* avec le corps, un rapport réglé par la loi de l'*harmonie préétablie*[2] ; maintenant, doué d'une véritable causalité et placé en face de causes semblables, il agit directement sur tout ce qui l'environne. De même la *chose en soi*, de Kant, sort de son état d'*inconnue*, pour devenir une substance productrice, une force actuellement agissante.

Faut-il signaler la portée de cette théorie si rigoureusement analytique, à l'égard du domaine religieux ? En garantissant, avec la loi de causalité, la réalité des causes secondes, elle établissait aussi la souveraineté de la cause primitive. L'origine première des causes et de leur loi ne saurait être qu'une cause. La notion de force, aux yeux de Biran, est seule propre à donner de Dieu une idée vivante et complète. Ceux qui, loin

[1] M. de Biran, *Œuvres complètes*, T. III, p. 114.
[2] *Œuvr. compl.*, T. III, p. 28 sqq.; IV, p. 350 sq.

d'admettre une cause productrice de l'univers, se contentent d'une *raison suffisante*, sont hors d'état de s'élever à une intelligence suprême, ayant créé avec une volonté indépendante : leur Divinité est une notion générale et indéterminée, et ne peut être un esprit, une personne. Toute philosophie qui s'appuie sur le *moi* et sur le principe de causalité, reconnaît d'abord et implicitement l'existence d'une cause première. Partie du *moi*, cause librement agissante, la raison passe, à travers la série des causes secondes, des *causes causées*, pour parler avec Pascal, à la cause créatrice de l'être même, à la *cause causante*. Le *moi* et Dieu, tels sont les deux pôles, les deux phares de la science, les extrémités entre lesquelles l'intelligence a le droit de s'étendre avec pleine confiance en elle-même[1].

Au reste, l'activité de cette intelligence peut se tourner, chez tels individus et dans tels moments, en une sorte de passivité. Les intuitions les plus sublimes se présentent alors, non comme le prix de conquêtes laborieuses, mais comme les effets d'une révélation directe de la vérité infinie. Un principe de vie spirituelle, supérieur à ce *moi* auquel il apparaît spontanément, annonce sa présence avec une énergie irrésistible, sans toutefois l'annoncer constamment : « l'esprit souffle où il veut[2]. » Platon et Proclus, saint Jean et Van Helmont rendent également témoignage d'une manifestation, si rare, si passagère, de la raison divine au fond de l'entendement humain.

[1] Maine de Biran, *Œuvres complètes*, T. IV, p. 352 sqq.
[2] *Œuvres complètes*, IV, p. 147 sqq.

Réclamant en faveur de l'enthousiasme contemplatif, Maine de Biran ne semble-t-il pas un émule de Jacobi et de Fichte même[1], autant que l'adversaire le plus décidé des Saint-Lambert?

Sans pousser jusque-là l'induction spéculative, l'éloquent et inflexible Royer-Collard l'établit, avec le même instrument, sur les mêmes données. Le plus habile de ses continuateurs en psychologie, Théodore Jouffroy, méconnaissait peut-être les services rendus par Biran, en disant que le mérite de Royer-Collard « est de s'être réveillé le premier[2]; » mais il était fondé à penser que son maître avait opéré « une révolution » dans l'enseignement de la philosophie. « Sans faire de grandes découvertes, il fut l'auteur d'une grande nouveauté. Sans inventer de système, il créa une école, et tout le mouvement philosophique autour de nous procède de lui[3]. » Ce fut dans l'espace de moins de trois ans, entre 1811 et 1813, qu'une telle impulsion fut donnée à Paris par la chaire de la Faculté des Lettres.

La double réalité du monde extérieur et du *moi*, certifiée par le double témoignage du genre humain et de nos facultés, voilà le principal thème de ces leçons célèbres, qui placèrent le professeur parmi les modèles du style philosophique, en même temps qu'elles naturalisèrent en France les méthodes et la sagesse des Ecossais. Le *moi* fut reconnu de nouveau pour une ac-

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 498 sqq.; II, p. 10 sqq.

[2] Traduction des *Œuvres* de Th. Reid, T. III, p. 303.

[3] M. Ch. de Rémusat, *Discours de réception à l'Acad. franç.* (1846.) Comp. l'intéressant article *Royer-Collard*, dans le *Dictionn. des sciences philos.*, par M. Ad. Garnier.

tivité propre, pour une cause innée, attestée par la conscience unie à la mémoire. Mais le côté du *moi* par où Royer-Collard surpassa, en les complétant, les recherches de M. de Biran, c'est la pensée. A l'exemple de Reid[1], il s'appliquait à mieux déterminer les principes constitutifs de l'entendement, ceux qui répondent de la réalité des notions de substance, de cause et de temps, et qui sont des faits à la fois certains par eux-mêmes et couverts par l'autorité inhérente à la raison[2].

Quittant de trop bonne heure les luttes de la philosophie pour celles de la tribune politique, Royer-Collard ne put faire sentir toute l'importance dont ces principes généraux sont pour la religion naturelle. Ils renfermaient cependant les conclusions qu'en avaient tirées Reid et Beattie, Oswald et Dugald-Stewart, avant plusieurs penseurs de la France actuelle[3].

Celui d'entre ces penseurs qui clôt la phase militante du spiritualisme français, et qui ouvre son ère d'organisation méthodique ; celui en qui s'agrandissent tous ces efforts d'opposition et qui les concentre dans une synthèse dogmatique, fondement d'une école nouvelle, M. Victor Cousin, n'a pas encore dit son dernier mot. Personne n'est donc reçu à porter un jugement définitif sur cette carrière si pleine d'œuvres précieuses et variées, sur cette activité que rien ne lasse et à la-

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 296 sqq.

[2] Fragments des *Leçons* de Royer-Collard, dans la trad. de Reid par Jouffroy, III, p. 363.

[3] Voyez ce que dit, des croyances de D. Stewart en particulier, M. Damiron dans son *Rapport* sur un récent Concours relatif à la *théodicée moderne*.

quelle tous, ennemis comme amis, accordent du moins la double éloquence de la parole et du style, l'éloquence de la pensée même. Ses plus ardents adversaires, en effet, ceux qui contestent l'originalité, la fécondité du métaphysicien, ceux qui nient jusqu'à la sincérité du théiste, s'inclinent devant l'impartialité chaleureuse et inébranlable du critique, devant la pénétration et l'insatiable curiosité de l'historien, devant la sagacité rapide et l'élégante vigueur du polémiste, en matière d'idées et de croyances. C'est qu'il est impossible de méconnaître ces qualités, si rarement réunies, si opportunes surtout entre 1815 et 1830, dans la part prise par M. Cousin au mouvement que nous avons à retracer.

Sa première tâche, en poursuivant l'entreprise de M. de Biran et de Royer-Collard, devait être de montrer combien la psychologie, combien l'idéologie ellemême, déposait contre le matérialisme. De là une analyse radicale des principes obtenus par l'observation intérieure, de ces principes spéculatifs et pratiques à la fois, que Kant venait de soumettre à un examen *dialectique*, en *critiquant* la faculté de connaître, la *raison*. A force de prouver que les lois directrices de l'intelligence sont toutes nécessaires et universelles, M. Cousin achevait, non-seulement de réfuter le sensualisme, mais d'établir la souveraineté de l'esprit, et avec elle l'autorité d'un dogmatisme critique autant que rationnel.

En second lieu, il fallait organiser fortement la méthode ébauchée par les premiers antagonistes du sen-

sualisme; l'expérience appliquée aux faits de conscience et aux notions inhérentes à l'entendement. M. Cousin la justifia et la mit en action, tantôt pour tirer du *moi* les plus hautes inductions de la métaphysique, tantôt pour apprécier les résultats, et de l'observation extérieure, et de la spéculation pure, relativement surtout à la triple nature de Dieu, de l'univers et de l'esprit humain.

Le développement de l'esprit humain, dans le domaine spécial de la philosophie, était un autre sujet d'études. Il s'agissait de faire voir que le spiritualisme seul est capable d'expliquer toutes les phases de ce développement; de faire voir comment tant d'opinions si contraires peuvent fleurir sur un fonds commun, sans contredire l'unité nécessaire de l'intelligence. Cette unité, le sensualisme la niait, parce qu'il n'y pouvait atteindre; l'idéalisme l'affirmait, mais avec une ardeur exclusive, parce qu'il était hors d'état de rendre compte de la multiplicité visible, de la diversité matérielle. Le scepticisme et le mysticisme soutenaient une relation analogue. Le premier tâchait de contester les croyances instinctives, qu'il proclamait cependant à force de les contester; et l'autre refusait d'admettre les réserves critiques de la raison, et toute marche régulière dans la recherche de la vérité. M. Cousin intervint, et par une interprétation élevée, par une analyse perçante de ces quatre expressions générales de l'esprit philosophique, il les appela, d'une exclusion mutuelle, à une conciliation organique. Il s'attacha moins encore à mettre enfin la phi-

losophie française en rapport avec la philosophie étrangère, ce qui toutefois était rendre un service inestimable; qu'à mettre en évidence l'identité fondamentale et finale de l'esprit, dans la suite des systèmes et des écoles, identité douce à reconnaître à une époque où l'on commençait à comprendre que les nations composent une famille solidairement unie, que les générations héritent les unes des autres, et que l'action de la Providence se manifeste avec le plus d'éclat dans la partie intellectuelle ou morale de la civilisation. Le spiritualisme nouveau aurait-il eu chance de conquêtes, s'il se fût montré incapable d'accorder les luttes mobiles, sans fin, et la parenté constante, mais secrète, des opinions ?

En procédant ainsi, M. Cousin était polémiste contre l'école qui s'en allait, et apologiste du spiritualisme de tous les temps. On sait avec quel talent, avec quelle érudition il se fit, non-seulement le traducteur de Tennemann, comme de Platon, mais l'éditeur de Proclus, d'Abélard, de Descartes, de Maine de Biran. Rien ne rebutait son ardeur à rendre le spiritualisme du passé aussi intelligible, aussi attachant qu'invulnérable. En conclure qu'il n'était qu'historien et commentateur, que philologue et littérateur, était-ce faire preuve de bonne foi et de justice?

Dès 1817, cependant, M. Cousin avait démenti d'avance conclusion pareille, en traitant *du Vrai, du Beau, du Bien*. Dès lors, en effet, il avait renoué la tradition religieuse de Leibniz et de Descartes, d'Anselme et d'Augustin; et cela, de plusieurs manières étroitement liées

et suivies. D'abord, il remit en honneur les preuves de l'existence de Dieu, spécialement celle qui appartient en propre au spiritualisme, la preuve ontologique. Puis il raffermit en théologie le procédé psychologique, ce procédé qui, pour connaître Dieu, s'élève de ce qu'il y a de plus éminent dans l'homme à ce qu'il y a de plus essentiel en Dieu; et qui, appuyé sur le principe de causalité, affirme que la cause, c'est-à-dire Dieu, doit contenir pour le moins ce que renferme l'effet, c'est-à-dire l'homme. Ensuite il rapprocha de l'homme tout ce qui l'environne, et constata dans l'univers la présence de trois grandes idées que la nature humaine lui avait déjà révélées. Il reconnut l'universalité, en même temps que la nécessité, du *vrai*, du *beau*, du *bien ;* et soumettant ces inductions méthodiques au principe de substantialité, il montra que les idées infinies, les *qualités* suprêmes, doivent avoir une substance où elles résident et d'où elles émanent, un *sujet*. De plus, fondé sur les vérités morales qui protestent contre toute confusion du créateur avec la création, il représenta ce sujet souverain comme une personne, comme un être aussi distinct de l'humanité que de la nature, quoique avec elles en un rapport direct et vivant. Contrairement au déisme, il admit qu'une partie de l'intelligence divine a passé dans la création, et y règne comme législatrice, comme providence, comme toute-présence; en opposition au panthéisme, il soutint que, si Dieu entrait jusqu'à s'épuiser dans l'univers, il cesserait d'être le sublime objet de nos adorations. Enfin, demeurant attaché aux convictions de

l'ordre moral, aux applications de la loi de justice absolue, il prétendit que Dieu ne pouvait créer le monde que d'après cette loi, que le désordre physique et social n'est qu'apparent, et sert uniquement au meilleur but possible ; qu'enfin la nécessité de la rémunération exige moralement l'immortalité de l'âme, cette persistance individuelle que la simplicité du *moi* rend psychologiquement probable.

Ainsi fut renouvelée une théodicée régulière et large, indépendante et néanmoins en harmonie avec le théisme chrétien. Les notions morales y tiennent plus de place que les notions physiques; mais pouvait-il en être autrement chez un philosophe qui avait pris à cœur l'importance de tout soumettre ou conformer aux principes de justice et de liberté, à ces principes qui impliquent un Dieu souverainement moral? Il devait encore en être ainsi, grâce à l'intime liaison que ce philosophe avait établie entre ses croyances et l'éminent spiritualisme du XVII[e] siècle, plus vanté qu'imité par d'autres adversaires du matérialisme.

Au surplus, ni M. Cousin, ni ses amis et ses disciples, ne se bornèrent à ces solides commencements. Déjà, par plus d'un ouvrage célèbre, ils ont montré qu'ils comprennent aussi l'importance d'une parole de Jordano Bruno, que M. de Schelling avait voulu réaliser, vers 1800 : « La plus grande difficulté ne consiste pas à découvrir le point où toutes choses se touchent, mais à dégager, à faire sortir de ce point même les différences, tous les contraires et les extrêmes :

voilà le secret et le triomphe de l'art, *profonda magia*[1]. » Dieu leur est ce point de contact, ce faîte et ce centre, d'où il s'agit ensuite de rayonner et de descendre, afin de concevoir comment l'unité spirituelle se réfléchit et règne dans la diversité matérielle, comment Dieu, l'Invisible et le Parfait, est présent de toutes parts, jusque dans les composés les plus palpables, sans jamais devenir visible aux yeux du corps, ni sujet aux imperfections de la réalité, ni complice de la dégradation humaine. Si l'analyse du monde créé les a conduits avec ordre à croire en un esprit créateur, une déduction régulière les aide à établir que cette foi est aussi l'unique synthèse capable d'expliquer l'organisation physique et l'abstraction mathématique, la matière et la forme de la création. Le livre d'un pieux penseur, connu comme helléniste, et versé dans les sciences naturelles et exactes, M. Th.-Henri Martin, la *Philosophie spiritualiste de la nature*, est une belle manifestation de la tendance que nous essayons d'esquisser. Une manifestation différente, mais non moins remarquable, ce sont les travaux de Théodore Jouffroy sur l'*Esthétique* et sur le *Droit naturel*, travaux qui signalent la présence de Dieu indirectement, par la démonstration de cet axiome que toutes choses ont une fin sagement prédéterminée ; travaux qui concluent à la personnalité de Dieu, en décrivant le but assigné à l'art et à la morale, la révélation croissante de l'intelligence et la formation « de plus en plus énergique de

[1] Giordano Bruno, *De la Causa, Principio et Uno*, dial. V. — Schelling, *Bruno* (en allemand), Notes.

la personnalité en nous[1]. » Les recherches à la fois physiologiques et psychologiques de MM. Dubois d'Amiens, Ad. Garnier, Flourens, Lélut, Lemoinne et d'autres contemporains, respirent le même esprit, ou annoncent à leur manière les mêmes desseins. On en doit dire autant des études qu'ont diversement consacrées aux problèmes que soulève ce mot de *Providence*, MM. Damiron, Bersot, Blanc Saint-Bonnet, Strauss-Dürckheim ; puis d'une foule d'articles du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, de ceux surtout qu'a composés son ferme et libéral directeur, M. Ad. Franck. Les écrits où MM. Franck et Javary traitèrent de la *certitude* pourraient aussi être cités au même titre. Mais le témoignage le plus complet, le plus convaincant, sera rendu bientôt par l'*Examen* auquel MM. Emile Saisset et Tissot ont soumis les systèmes modernes de théodicée, sous les auspices de l'Académie des Sciences morales et politiques, au nom de laquelle M. Damiron a publié, pour ce brillant concours même, des pages critiques et dogmatiques, dont devra tenir grand compte tout historien du spiritualisme au XIX^e^ siècle.

Au reste, les questions de philosophie religieuse ont été discutées plus souvent encore, sous forme d'histoire, dans des productions que la postérité consultera, et plus d'une fois avec une juste admiration. M. Cousin pouvait-il interpréter Platon ou peindre l'Ecosse, MM. Barthélemy Saint-Hilaire et Félix Ravaisson pouvaient-ils faire connaître la logique et la métaphysique d'Aristote, MM. Jules Simon et Vacherot exposer le

[1] Th. Jouffroy, *Droit naturel*, T. II, p. 179.

panthéisme mystique d'Alexandrie, M. Ad. Franck apprécier la Kabbale, MM. Bouchitté, de Caraman, Rousselot, le docte et sagace M. B. Hauréau surtout, dépeindre ou juger les écoles du moyen âge; M. Ch. Waddington esquisser la Renaissance dans la personne de Ramus, MM. Francisque Bouillier et Bordas-Demoulin suivre et rendre toutes les phases du mouvement cartésien; MM. Jules Barni, Bénard, Tissot et Willm raconter ou décomposer les doctrines écloses en Allemagne; tous ces écrivains, et tant d'autres que nous craignons d'oublier, pouvaient-ils analyser les systèmes les plus considérables du passé et des pays étrangers, sans analyser en même temps les principaux problèmes de la théologie spéculative? Personne n'ignore avec quelle supériorité ces problèmes ont été abordés par M. Ch. de Rémusat dans son *Abélard* et son *Saint Anselme*. On saura aussi chaque jour mieux quelle place ils occupent dans les admirables, les mémorables découvertes d'Eugène Burnouf et de M. B. Saint-Hilaire sur les *Védas* et sur le *Bouddhisme*; ainsi que dans les volumes nombreux et profonds de M. Guignaut sur les *Religions de l'Antiquité*.

Etait-on fondé à reprocher même ces beaux travaux aux organes du spiritualisme français? La prédilection pour l'histoire de la philosophie a ses inconvénients, sans doute; mais de nos jours elle était aussi heureuse qu'inévitable. A une époque trop indifférente à la pure métaphysique, trop favorable aux études historiques, il n'y avait qu'un moyen d'éveiller quelque intérêt pour la spéculation philoso-

phique : c'était de l'introduire sous le manteau du récit et de la critique. Grâce à cet auxiliaire indispensable, on réussissait à dissiper les dédains dont le public couvrait si souvent le monde spirituel et idéal. En éclairant avec talent, avec âme, les héros d'un monde tout intellectuel, on faisait mieux sentir la grandeur de ses intérêts, et admirer la force de s'y dévouer. Deux faits suffisent pour certifier ce succès. Le spiritualisme a pris la place du sensualisme dans les colléges de l'Etat, si longtemps vassaux de Condillac, grâce à l'influence des Ecoles Normales érigées en 1795 et d'abord confiées à Garat[1]. L'Académie des Sciences morales et politiques, créée en même temps que ces Ecoles, et ayant une Section de philosophie où siégent les principaux représentants du spiritualisme nouveau, excite un intérêt croissant pour ses Concours et, par eux, a provoqué grand nombre de travaux distingués.

Mais ce qu'on a surtout reproché à ce groupe de penseurs et d'œuvres, c'est le désir de l'impartialité et de la conciliation, ce qu'on appelle son *éclectisme*. Si, par éclectiques, il faut entendre, avec le *Dictionnaire de l'Académie française*, « des philosophes qui, sans adopter de système, choisissent les opinions les plus vraisemblables » ; les spiritualistes font sagement de répudier ce titre, de regretter qu'on l'ait employé parmi eux. Mais si l'on veut parler d'une méthode de classer les systèmes, d'en expliquer la coexistence ou la filiation ; d'une manière d'y déterminer la part d'erreur et la part de vérité, les mérites et les défauts, il

[1] Voyez M. Damiron, *Hist. de la phil. en France*, I, p. 127.

est étonnant que ce mot ait inspiré tant d'aversion. Pour nos spiritualistes, l'éclectisme est de saison dans l'histoire, non dans la théorie; il leur est une lumière utile, non une autorité décisive; il leur est enfin la contre-épreuve de la spéculation. Il suppose d'ailleurs un ensemble de convictions, un principe central et suprême, une norme universelle, une fin précise, invariablement poursuivie. De ce qu'il puise de nouvelles forces dans la multitude des suffrages que lui donne l'expérience du passé, il ne suit pas qu'il regarde le nombre même comme le critère du vrai[1]. Il ne songe pas non plus à fondre ensemble, artificiellement ou mécaniquement, les systèmes d'autrefois ou ceux du jour; il tâche de les concilier organiquement, en les subordonnant les uns aux autres, selon leur degré d'affinité avec le spiritualisme, en les ramenant tous, par voie d'analyse, à une unité, qui rende compte de leurs diversités et de leurs analogies, qui montre jusqu'à quel point ils expriment la nature fondamentale de l'esprit humain et l'image éternelle de la pensée divine.

Si, malgré l'abondance de ses travaux, ce spiritualisme est loin d'avoir défriché tous les champs qu'il doit cultiver, loin de pouvoir comparaître déjà au tribunal de l'histoire; il est plus difficile encore d'apprécier des mouvements moins réguliers, plus variés, dont plusieurs sont dirigés contre le spiritualisme même et dont peu touchent directement la religion.

[1] Voyez M. M. Nicolas, *De l'éclectisme*, p. 31 sqq.

Les noms qui se présentent ici sont si divers, que nous ne prétendons pas les ranger dans une même classe. Qu'ont de commun MM. Pierre Leroux et Jean Reynaud, Buchez et Roux-Lavergne, Aug. Comte et Littré, Michelet et Quinet, Proudhon et Louis Blanc, Eugène Pelletan et Pascal Duprat, Lamennais enfin après 1832 ? Pour la plupart, ils se rattachent, de loin ou de près, à l'impulsion partie de deux écoles d'économie politique, romanesques plutôt que scientifiques, auxquelles Saint-Simon et Charles Fourier ont donné, pour théologie, un mélange de mysticité et de matérialisme, un *panthéisme industriel*[1]. Les plus connus d'entre eux se livrent moins à la spéculation qu'à la philosophie pratique, à la *science sociale;* et là ils méprisent, ils méconnaissent ordinairement l'observation psychologique. Les uns veulent prendre pour point de départ ou d'appui la nature physique, la cosmologie et la physiologie; les autres rapportent tout à la société et à l'Etat, à l'histoire et à la politique. De là vient que leur Dieu est communément impersonnel, *immanent,* soit une chose matérielle, soit une abstraction politique, soit tel idéal de sociabilité. Le naturalisme et l'humanisme sont les extrémités inévitables de ces points de vue d'ailleurs généreux. Ce qui est moins visible, peut-être, c'est que le vague qui distingue les uns et la fixité qui caractérise les autres aboutissent également à une insuffisance, à des lacunes, que le dédain ou l'ignorance du spiritualisme devaient irrésistiblement entraîner après

[1] Voyez M. Jules Michelet, *Introd. à l'Histoire universelle* (éd. II), p. 113 sq.

eux. Sans doute, puisque l'esprit soutient la nature et la société, on peut s'élever au Dieu-Esprit, en partant de la nature ou de la société. Cependant, rien n'est plus rare qu'un résultat pareil, et ceux qui procèdent ainsi manquent généralement d'ordre et de rigueur. Ils peuvent avoir des saillies heureuses, de vastes aperçus, des éclairs admirables, des élans de génie, de sublimes *aspirations ;* mais ils suivent difficilement une lumière égale et une marche réglée. Le reproche adressé par Hegel à l'école de Schelling, le défaut de méthode[1], n'est-il pas permis de le renouveler à cet endroit ?

Au reste, on commettrait une injustice en l'adressant à tous au même degré. La variété parmi ces écrivains est telle, qu'ils forment entre eux, non des nuances légères, mais des couleurs tranchantes. Combien d'articles séparent MM. Pierre Leroux et Jean Reynaud d'avec MM. Aug. Comte et Littré, quoique tous les quatre tiennent pour l'humanisme ! L'auteur de l'audacieux et bizarre traité *De l'humanité*, celui d'un poëme brillant et noble, *Terre et Ciel*, les directeurs ingénieux et savants de la *Nouvelle Encyclopédie*, ne le cèdent pas en amour de la vérité et des hommes aux fondateurs de la philosophie *positiviste*, de la *biologie* et de la *sociologie*. Mais leur mysticité gnostique, parfois apocalyptique, si féconde en intuitions téméraires sur notre origine et notre avenir, sur la préexistence des âmes, leurs migrations et leurs métamorphoses, comment est-elle jugée par MM. Comte et

[1] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 264 sqq.

Littré ? L'imagination, qui est la principale ressource des premiers, semble aux autres la trompeuse conseillère de la jeunesse et des civilisations inexpérimentées ; et doit disparaître devant l'analyse physique et mathématique, devant l'observation sensible suivie du raisonnement. Supposé même qu'ils s'entendissent sur la fin, *le culte systématique de l'humanité*[1], supposition que le plus bel ouvrage de M. Reynaud rend inadmissible, il leur serait impossible de tomber d'accord sur les moyens d'*organiser* ce culte, puisqu'ils conçoivent très diversement au fond la nature de l'individu, sa destination, ses rapports avec l'espèce, et par conséquent aussi l'essence de la Divinité.

La plus méthodique de ces tentatives, celle d'un savant mathématicien et d'un érudit célèbre, l'interprète d'Hippocrate, la tentative de MM. Comte et Littré, veut avec raison que la philosophie approfondisse la réalité visible, la matière et la société, mais veut aussi moins sagement qu'elle s'y absorbe, s'y ensevelisse, comme s'il était donné d'expliquer la réalité sans s'en dégager. En théologie elle se rapproche des croyances de M. Feuerbach : s'accordera-t-elle donc soit avec M. Buchez, soit avec Lamennais ? On se rappelle que M. Buchez aime le moyen âge autant que la Révolution française, dont il a publié une *Histoire parlementaire ;* qu'il désire allier le catholicisme ultramontain avec des principes démocratiques, et établir ainsi le règne temporel du Christ, l'ère de la liberté et de la fraternité universelles, ou ce *salut social*, qui, dans sa

[1] Titre d'un écrit de M. Comte, publié en 1850.

conviction, n'a pas besoin d'être précédé de la régénération individuelle. L'idéaliste Lamennais, qui acceptait plusieurs éléments d'une telle transformation du christianisme, était en opposition manifeste avec MM. Comte et Littré. Ce qu'il y a de plus *positif*, pour l'*Esquisse d'une philosophie*, ce n'est pas le monde matériel, c'est le monde idéal.

Ce sont aussi des idéalistes que ces philosophes de l'histoire, ces interprètes et ces continuateurs de Vico et de Herder, de Voltaire et de Condorcet, MM. Jules Michelet, Edgard Quinet, Eugène Pelletan, et dans ses premiers écrits, Edouard Lerminier. Aussi bien que MM. Comte et Littré, Buchez et Lamennais, ils s'attachent à maintenir une tradition qualifiée de *voie nationale*, et formulée, selon M. Quinet, par le « triumvirat philosophique » du XVIII<sup>e</sup> siècle, par Rousseau, Voltaire et Diderot[1]. Mais ils ne souscrivent ni au réalisme des uns, ni au catholicisme démocratique de l'autre, ni au néoplatonisme du dernier. D'accord peut-être sur la liberté et la société, ils envisagent différemment la religion soit naturelle, soit révélée. Les uns rompent violemment avec le christianisme, les autres cherchent à le conserver en l'appropriant aux besoins nouveaux. Les uns, redoutant les égarements de la piété ou les abus du sacerdoce, espèrent que la liberté pourra subsister sans la foi; les autres comprennent qu'elle ne saurait s'en passer. C'est la seconde manière de juger qui nous semble prévaloir, quand nous comparons de récentes publications, la *Renaissance* et la

[1] Voyez M. E. Quinet, *Ultramontanisme*, p. 183, 197.

*Réforme* de M. Michelet, ou le *Marnix de Sainte-Aldegonde* de M. Quinet, avec l'éloquente *Profession de foi du XIX[e] siècle* et le touchant portrait du *Pasteur du désert* de M. Eugène Pelletan. Ces dernières pages surtout, alors qu'elles exposent les rapports de la philosophie avec la Révélation, servent à constater un progrès si salutaire. De ce côté même paraît se préparer un accommodement avec la philosophie chrétienne, telle qu'elle se développe, à travers mille diversités, dans les ouvrages d'Alexandre Vinet, dans la *Philosophie de la liberté* de M. Charles Secrétan, dans le *Christianisme appliqué aux questions sociales* de M. Edmond de Pressensé, dans le *Christianisme expérimental* de M. Athanase Coquerel père, dans les travaux de M. Laboulaye sur Channing et sur les Etats-Unis, et même dans le *Devoir* de M. Jules Simon. Ces productions, en effet, si elles ne combattent expressément quiconque prétend *déchristianiser* l'ancien monde et le nouveau, se gardent du moins de séparer la liberté de la spiritualité, la spiritualité de l'individualité, et l'individualité de la religion vivante, c'est-à-dire, d'un rapport d'amour avec Dieu et d'un rapport de charité avec les hommes. *Là où est l'esprit, là est la liberté,* disent-elles après saint Paul ; et avec Charron : *Tiens-toi à toi.*

C'est parce qu'elles aspirent à une adoration libre, *en esprit et en vérité*, et qu'elles font dépendre le progrès public et général du perfectionnement interne et individuel, d'un constant effort sur soi et pour autrui, qu'elles se gardent aussi de s'en tenir servilement aux

directions généreuses des philosophes du dernier siècle : elles ne veulent les continuer qu'en les dépassant et les améliorant. La philosophie du XVII[e] siècle ne serait-elle pas *nationale* aussi ? Elle n'exprime pas tout le génie français, cette école de Condillac, à qui « les opinions de Platon ne paraissent qu'un délire, qui a retardé les progrès de la raison [1] ? » Cabanis et de Tracy ne reconnaîtraient pour leurs héritiers que MM. Comte et Littré : tout le reste leur semblerait du « galimatias métaphysico-théologique. »

Ils infligeraient aussi cette épithète hautaine et vague au dialecticien insaisissable et inexorable, au puissant créateur d'antinomies et d'antiphrases qui embarrasse tant les classificateurs d'opinions, parce qu'il n'a représenté jusqu'ici que le génie de la négation, que la perfection de ce que les compatriotes de Bruno Bauer appellent la *critique absolue* [2]. On regarde M. Proudhon parfois, à tort, comme un disciple de Hegel. Les hégéliens les plus considérables, MM. Charles Michelet et Rosenkranz ont protesté contre toute alliance avec un écrivain qui ne veut admettre aucun principe immuable, rien d'éternel, et dont « la dialectique n'est qu'une *guillotine*, un appareil pour détruire toute vie, non-seulement religieuse et morale, mais politique et économique. » Il faudrait plutôt y voir un sectateur de Feuerbach, s'il n'était capable d'attaquer l'athéisme, après avoir assailli la religion, comme il a porté tour à tour de rudes coups aux adversaires et aux défenseurs

[1] Condillac, *Cours d'Etudes*, T. VI, p. 162.

[2] Voyez, ci-dessus, T. II. p. 412.

de la propriété. Un de ses amis d'outre-Rhin s'efforce de nous donner cette paradoxologie amusante et monstrueuse, cette *antithétique* intarissable, pour une découverte aussi simple que merveilleuse, « simple comme l'œuf de Colomb[1] » : il suffirait de *nier la négation*. Nous souhaitons qu'en effet M. Proudhon songe enfin à *nier* toutes les négations, qu'il s'est jusqu'à ce jour contenté d'*affirmer : destruam et ædificabo!* Le rôle, après tout stérile et odieux, d'un Sextus Empiricus de la société, ne saurait convenir à l'ambition d'un esprit si vigoureux et si largement ouvert aux tendances philanthropiques. Quittant pour jamais la méthode des nihilistes, laissant là l'idéal du chaos religieux et politique, la *sainteté de l'athéisme* et l'*ordre de l'an-archie*, puisse-t-il prendre au sérieux, et entendre dans un sens spirituel, ce qu'il se plaît à nommer sa *formule organisatrice*, son *idée regénératrice*, l'*union des contraires!* Nous le verrons alors substituer la vraie liberté au fatalisme de l'*Idée*, et la charité du Dieu-Esprit à ce pessimisme ironique, à la fois indifférent et désespéré, que l'on a nommé la philosophie de Satan. *Moi aussi, je suis logicien,* dit le diable chez Dante; et chez Milton il s'écrie : *Mal, sois mon bien!*[2]

La confusion qui régne dans cette activité ne cache pas, elle garantit la fécondité de ses instruments:

[1] M. Ch. Grün, *Le mouvement social en France et en Belgique*, p. 404.

[2] *Tu non pensavi ch' io loico fossi!* (*Inferno*, XXVII, v. 123.)
*Evil, be thou my good!...* (*Paradise lost*, l. IV, v. 110.)

telle est notre ferme conviction pour la patrie de Pascal et de Fénelon, de Montesquieu et de Rousseau. Elle proclame, comme universel, le besoin de *chercher Dieu*, besoin mis à si haut prix par l'auteur des *Pensées*, et dont les organes se rappelleront toujours, nous l'espérons, ce conseil excellent : « On ne montre pas sa grandeur par être en une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entre-deux. » En présence des mouvements excités par ce besoin sacré, si propre à prouver que « nous sommes faits pour Dieu, que nous ne sommes heureux qu'en Dieu[1], » chacun peut s'apercevoir aisément qu'il est difficile de nier en paroles, mais impossible d'anéantir en effet le sentiment religieux. « Il n'est pas nécessaire d'être chrétien, — il ne faut être que raisonnable pour reconnaître ces vérités-là [2]. » Toute intelligence noble et droite, toute âme affectueuse et désintéressée, pensera tôt ou tard, avant que s'ouvre le XX[e] siècle et après telles phases auxquelles sont réservées encore la science et la société contemporaines, sinon comme Rousseau traitant l'impie de « raisonneur de mauvaise foi, » du moins comme Montesquieu, selon lequel « celui qui attaque la religion révélée n'attaque que la religion révélée ; mais celui qui attaque la religion naturelle, attaque toutes les religions du monde. »

[1] Pascal. [2] Fénelon.

FIN.

**ERRATUM.**

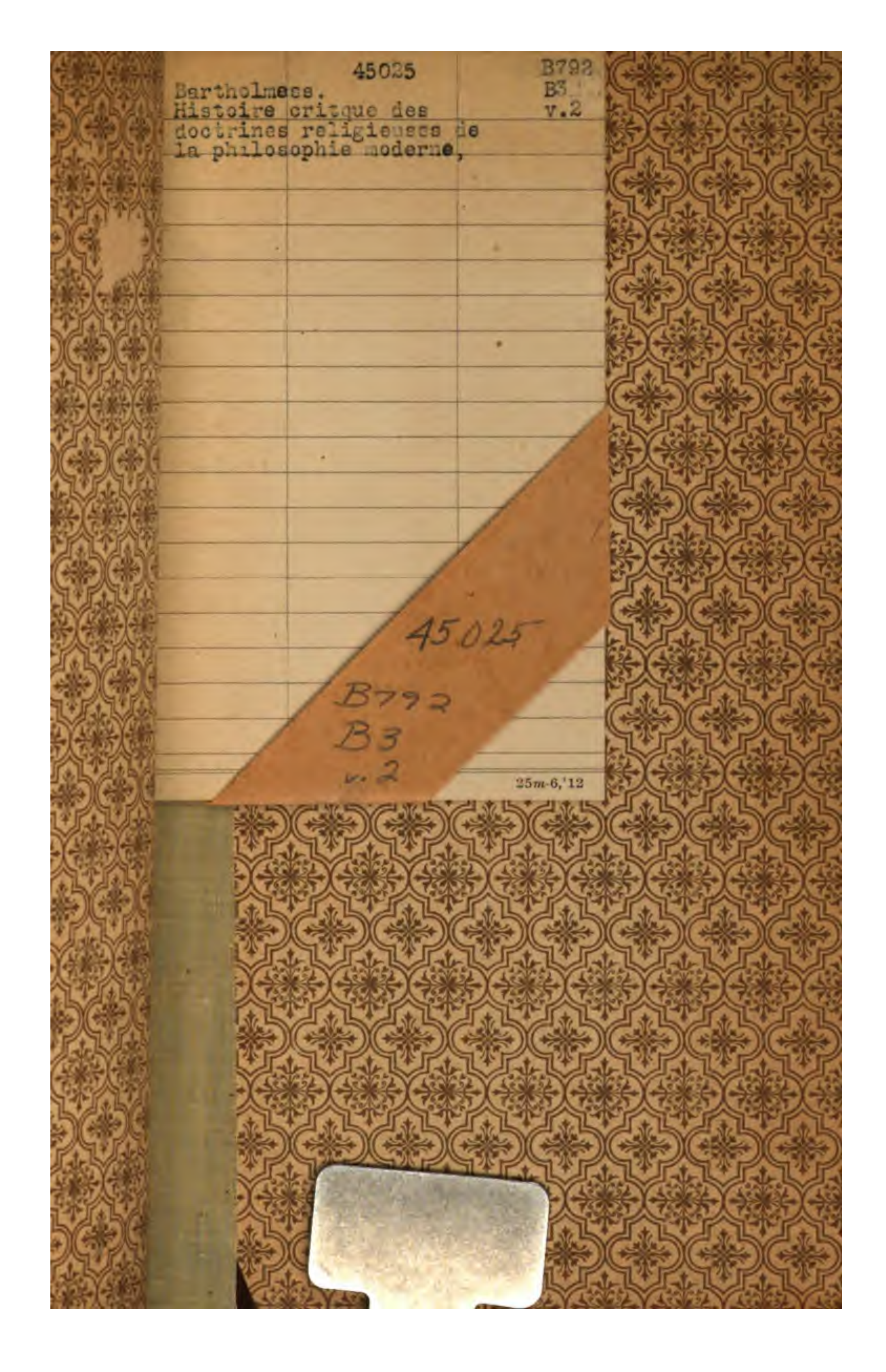
**Lisez, T. II, p. 31, l. 18. au lieu de *pour* : *par*.**

# TABLE DES MATIÈRES

Livre VII. Hamann, Herder et Jacobi . . . . . . . . . 1 — 28
Livre VIII. Renaissance du spinosisme . . . . . . . . 29 — 82
Livre IX. Schelling. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 83 — 123
Livre X. Ecole de Schelling . . . . . . . . . . . . . . 125 — 161
Chapitre Ier. Oken et Blasche . . . . . . . . 125 — 139
Chap. II. Schubert, Steffens et Baader . . . . 140 — 161
Livre XI. Demi-partisans ou demi-adversaires de Schelling . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 163 — 236
Chapitre Ier. Novalis, Solger, Frédéric Schlegel et Schleiermacher . . . . . . . . . . . 163 — 200
Chap. II. Eschenmayer, Troxler, J.-J. Wagner et Krause . . . . . . . . . . . . . . . . . 201 — 236
Livre XII. Hegel. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 237 — 349
Livre XIII. Disciples et adversaires de Hegel . . . . . 351 — 459
Chapitre Ier. Disciples spiritualistes . . . . . 351 — 376
Chap. II. Disciples matérialistes et particulièrement M. L. Feuerbach . . . . . . . . . 377 — 422
Chap. III. Adversaires de Hegel : Herbart et Schopenhauer . . . . . . . . . . . . . . . . 423 — 459
Livre XIV. Réaction religieuse du Midi . . . . . . . . 461 — 587
Chapitre Ier. En Italie . . . . . . . . . . . . 461 — 492
Chap. II. En France . . . . . . . . . . . . . 493 — 587






45025
Bartholmess.
Histoire critque des
doctrines religieuses de
la philosophie moderne,
B792
B3
v.2
45025
B792
B3
v.2
25m-6,'12

